2019 148

Toplum ve Bilim

TAHAKKÜM VARSA...

Roger için...	*Huricihan İslamoğlu*
Askerî disiplinden "kontrollü liberalleşme"ye	*Güven Gürkan Öztan*
12 Eylül sonrası "ideal aile" kurgusu	*Elif Çağlı Kaynak*
"Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla"	*Arus Yumul*
Oğuz Atay ve Dostoyevski	*Kaan Kurt*
Rabelais'nin toplumsal yergisinde kadın	*Esra Aras*

Toplum ve Bilim

SAYI 148 • 2019

Toplum ve Bilim
Bu sayıda... 3

Huricihan İslamoğlu
Roger için... 5

Güven Gürkan Öztan
**Askerî disiplinden "kontrollü liberalleşme"ye:
12 Eylül restorasyonu ve eğitim tartışmalarındaki izdüşümü** 12

Elif Çağlı Kaynak
12 Eylül sonrası "ideal aile" kurgusu 41

Arus Yumul
**"Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla"
ya da ruhunun ne önemi var, mühim olan bedenin** 62

Kaan Kurt
Trajik modernleşmelerin kesişimi: Oğuz Atay ve Dostoyevski 78

Esra Aras
**Karnavalesk bir varoluş:
Rabelais'nin toplumsal yergisinde kadın** 106

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 126

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK İLLÜSTRASYONU:
Gustave Doré, "Pantagruel"

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENLERİ
Nilgün Toker
Yüksel Taşkın

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız
Polat S. Alpman
Seda Altuğ
Eylem Ümit Atılgan
Asena Günal
Burak Onaran
Serdar Şengül
Serdar Tekin
Ömer Turan
Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısını belirli bir dosya konusu etrafında tasarlamadık. Ancak seçtiğimiz yazıların ortak bir temasını rahatlıkla ortaya koyabiliriz: "tahakküm". Aslına bakarsanız burada yalnızca tahakkümü değil, onun deneyimlenme biçimlerini, tahakkümü deneyimlemeyi ve ona karşı nefes alma imkânlarını, bir "ilişki"yi kastediyoruz.

İlk olarak sizlere, Huricihan İslamoğlu'nun, dergimizin 23. ve 27. sayılarında iki yazısını yayımladığımız ("1840-1914 döneminde Lübnan'da ipek dokuma endüstrisi: Çevre toplumlarında fabrika üretiminin önündeki olanaklar ve sınırlamalar üzerine bir çalışma" ve "Mısır'da iktisadi 'liberalizasyon' politikaları: Sedat'ın mirası, Mübarek'in açmazı") İngiliz tarihçi Roger Owen'ın ölümü üzerine yaptığı konuşmanın metnini sunuyoruz.

Sonraki iki yazımız, 12 Eylül darbesi ve sonrasında yerleşik hale getirilmeye çalışılan aile ve eğitim kurumlarını inceliyor. "Askerî disiplinden 'kontrollü liberalleşme'ye: 12 Eylül restorasyonu ve eğitim tartışmalarındaki izdüşümü" başlıklı yazısında Güven Gürkan Öztan, 12 Eylül sonrasında sözümona "sivil", milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin kurumsallaştırmaya çalıştıkları korporatist restorasyon projesini eğitim ve kültür anlayışları üzerinden ele alıyor. Bir anlamda, "eğitimin neoliberal dönüşümündeki ilk aşamayı" tartışıyor. Elif Çağlı Kaynak ise, "12 Eylül sonrası 'ideal aile' kurgusu" adlı yazısında, yine neoliberal dönüşümü temsil eden bir dönem içerisinde kurgulanmaya ve benimsetilmeye çalışılan "ideal aile"yi, "neo-muhafazakâr" doktrin içerisinden okuyor. Aynı zamanda kadının ideal aile içerisindeki konumunun ve rolünün süreklilik ve farklılıklar bağlamında nasıl kurgulandığını da inceliyor.

Arus Yumul, Yeşilçam melodramlardan farklı olarak görülen Atıf Yılmaz'ın *Utanç* (1972) filmini konu edindiği "'Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla'

ya da ruhunun ne önemi var, mühim olan bedenin" başlıklı yazısını "cinsellik ve iffet" meselesi ekseninde bir tartışmaya odaklayıp filmin bu odak çerçevesinde klasik melodramlara ne ölçüde mesafe alabildiği ve farklılaştığını araştırıyor. Kaan Kurt, "Trajik Modernleşmelerin Kesişimi: Oğuz Atay ve Dostoyevski" başlıklı incelemesinde, Dosyoveski'nin eserleriyle Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunları*'nı merkeze alarak Oğuz Atay ile Dostoyevski arasındaki metinlerarası ilişkiyi etüt ediyor. Bunu yaparken, Türkiye ve Rusya modernleşme deneyimlerini ihmal etmeden yazarlardaki suç, itiraf, hastalık gibi ortak motiflerin "trajik" unsurlar ile ilişkisini de kurmayı deniyor. Son olarak Esra Aras ise, "Karnavalesk bir varoluş: Rabelais'nin toplumsal yergisinde kadın" başlıklı makalesinde, François Rabelais'yi Geç Ortaçağ'da eskinin direnci ve yenin sancıları içine, yani diyalektik bir ilişki içerisine yerleştirerek onun mizahını ve mizahi öğelerini kadın üzerinden tartışıyor. Rabelais'nin karnavalesk dünyasında ütopyanın işlevini ve onun politik imalarını kadın imgelemi üzerinden okuma imkânının izini sürüyor.

AYBARS YANIK

Roger için...

Huricihan İslamoğlu

Müsaade ederseniz, yarım asra yakın bir süre yakın dostum, yoldaşım olan Roger ile ilgili birkaç şey söylemek istiyorum.

Roger'la ilk kez 1975 yılının çok soğuk ve yağışlı bir Aralık ayı gecesinde, Hull'da karşılaştım (Bilmeyenler için: Hull, İngiltere'nin kuzeyinde ve de pek sevimli olmayan bir balıkçı kasabasıdır). Roger, Talal Asad ve Sami Zubaida'nın bir araya getirdikleri Hull grubunun bir toplantısı için oradaydım. Hull Grubu, Ortadoğulu ve Kuzey Afrika'yla ilgili veya bu bölgeden gelen aktivist, akademisyen, araştırmacı ve maceraperestlerden oluşuyordu ve dönemin önemli teorik tartışma odaklarından biriydi. (Gruba dahil oluş hikâyem grubun niteliği hakkında bir şeyler söylemesi açısından önemli olduğu için kısaca özetliyeyim: 1975 yazında İngiltere Komünist partisi, Londra Üniversitesi'nin mekânlarında bir dizi seminer düzenlemişti. Avrupa Komünizminin yükselmekte olduğu bu dönemde, bu seminerlere sol eğilimli yazar, sosyal bilimciler davetliydi. Ben bir İngiliz sosyoloğun tebliğine yorum yapmak için oradaydım. Benim yorum biter bitmez yanımda çok hoş bir hanım belirdi, "Kocam seninle tanışmak isteyecektir. Hemen Hull'a gidiyoruz," dedi ve ne olduğumu anlamadan kendimi Hull treninde buldum. Kocası Talal Asad'dı ve Talal o sıralarda Hull Üniversitesi'nde hocaydı. Bu ziyaret sırasında grubun Aralık'taki toplantısına davet edildim.)

Baştan beri Hull grup tartışmaları hep sorular etrafında olmuş, farklı disiplinlerden, farklı hayatlardan gelen kişiler, bu soruları kendi donanımları ışığında değerlendirmişlerdir. O dönemde sorular azgelişmişlik, modernleşme yaklaşımı ve Oryantalizm eleştirisi, anti-kolonyalist, anti-emperyalist yaklaşımlar (ki bunlar Wallerstein'ın dünya sistemi yaklaşımını da içeriyordu) üzerinde yoğunlaşıyordu.

Roger'ın Ortadoğu tarihine yaklaşımının biçimlenmesinde, kurumsal olarak Ortadoğu çalışmalarının disiplinler-arası akademik bir alan olarak tanımlanmasına olan katkılarında Hull grubunun yeri inkâr edilemez. Daha sonrala-

rı 1990'larda ise SSRC (Social Science Research Council), Ortadoğu Komitesi toplantılarındaki tartışmalar da büyük önem taşıdı. Bu tartışmalar Roger ve de birçoğumuz için 1950'lerden bu yana dünyada yaşanan dönüşümlere bir anlam verme çabasıydı. Hele Roger için –İngiliz imparatorluğu çöktükten sonraki İngiliz üst sınıfının temsilcilerinden biri olarak– bu çabaların varoluşsal bir boyutu vardı. Onun için mesele, sadece uzak coğrafyalarda yaşanan dönüşümlerle ilgili değildi. Yaşanan dönüşümler aynı zamanda onun yeni bir dünyada alacağı yerle ilgiliydi, yani, kendisini yeni bir dünyada nasıl konumlandıracağı ile ilgiliydi.

Her şeyden önce Hull Grubu 1960'lı ve 1970'li yıllara damgasını vurmuş olan Asya ve Afrika'da anti-emperyalist, anti-kolonyalist isyanının bir parçası idi. Dünyada Batı egemenliğinin yaldızları dökülüyordu; ABD Vietnam'da bir köylü ordusu tarafından yenilgiye uğratılmış, Latin Amerika ve Afrika'da anti-kolonyal direnişlerin önü alınamıyordu. İngiltere tükenmiş, Ortadoğu, OPEC'in petrol fiyatlarını yukarı çekerek göstermiş olduğu cüretle birlikte ön plana çıkmıştı, Beatles yeni, harp sonrası illüzyonlarından arınmış bir dünyanın habercisiydi. Roger Beatles'ı hep çok sevdi.

Sosyal bilimlerde isyan, modernleşme kuramının sorgulanması biçimindeydi. Bu yaklaşım, harp sonrası dönemde kapitalist dünyadaki Batı egemenliği ile özdeşleşmiş bulunuyordu. Ve modernleşme kuramının sorgulanması Batı (bu dönemde ABD) egemenliğinin reddi ile örtüşüyordu. Latin Amerika'da *dependencia* kuramı böylesi bir sorgulama ve ABD karşısındaki direnişin bir ürünüydü.

Hull grubu, Ortadoğu bağlamında bu sorgulama ve direnişin bir odağıydı. Çıkış noktası ise Oryantalizm eleştirisiydi. Harp sonrası dönemde dünyada ABD egemenliği ile birlikte akademide *area studies* (bölge çalışmaları programları) yaygınlaştı, bu çerçevede modernleşme kuramının Oryantalizm ile bütünleşmesi sağlanmaya çalışıldı (örneğin, Bernard Lewis'in çalışmaları bu bütünleşmenin bir sonucudur).

Oryantalizme gelince, 19. yüzyılda dünyada Batı emperyalizmin kurulduğu dönemde Doğu'ya dair bilginin üretilme pratiklerinden oluşur – bu pratikler özellikle de, eski dil ve arkeoloji çalışmalarını içeriyorlardı. Aynı zamanda Oryantalizm, dünyada Batı egemenliğinin kurulmasıyla yaygınlaşan ve günümüze kadar uzanan bir dünya görüşünü temsil etmiştir.. Bu görüşe göre Doğu'nun (Avrupa ile kıyaslandığında) iktisaden, siyaseten, hukuk açısından geri kalmışlığının ana nedeni Doğu'nun kültürel özelliklerinde aranmalıdır – bu özellikler başlıca İslâmiyet (ve de yakın zamana kadar Konfüçyüsçülük) ve de Doğu despotizmidir. Yine Oryantalist anlayışa göre, Doğu'nun geri kalmışlıktan kurtulması, ticaretin gelişmesi, hukuk ve demokrasiye kavuşması için tek çare, Doğu'nun onu engelleyen özelliklerinden vazgeçmesi ve Batı medeniyetinin –onun gelişmesinde etkin olan özellik ve kurumların– benimsenmesiydi. Bu da Oryantalizmi Doğu'da Batı emperyalizmini meşru kılan bir söylem haline getirmiştir. Özellikle de Said'in *Şarkiyatçılık* kitabı çıktıktan sonra (1979) Oryantalizm bu

çerçevede değerlendirildi ve Hull Grubu'nun tartışmalarında da benimsenen anti-emperyalist söylemin bir parçası oldu.

Ne var ki, Roger'ı asıl ilgilendiren, Oryantalizm söyleminden çok Oryantalistlerin kendileri ve ürettikleri bilgiydi. Oryantalistler, Doğu dillerini, Doğu'nun klasik kültürünü iyi bilen, İngiliz (ve de Fransız) imparatorluklarının yönetimlerinde farklı coğrafyalarda çeşitli görevler almış, misyonerlikler üstlenmiş, imparatorluk yönetimini yerel hakkında bilgilendirmekle sorumlu olan kişilerdi. Roger hep yerele dair bilgiye çok önem verdi, bu bağlamda da Oryantalistlerin emperyalistler olarak verdikleri zararlara karşın "iyi veya faydalı" bilgi verme potansiyellerine hep dikkat çekti. Ve de Oryantalistlere olan ilgisi sonucu Roger'ın bir Oryantalist olan ve de 19. yüzyılda önce Hindistan'da daha sonra da Mısır'da İngilizlerin temsilciliğini yapmış olan Lord Cromer'in biyografisini yazdı.

Bu noktada Roger'ın özgeçmişi aydınlatıcı oluyor: Hatırlanması gereken Roger İngiliz imparatorluğunun son dönemlerinin insanıydı. Askerliğini 1950'lerde o dönemde halen İngiliz denetiminde olan Kıbrıs'ta yapmıştı. Babası David Owen Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın kurucusuydu. Roger Birleşmiş Milletler'i hep İngilizlerin İmparatorluk deneyimlerini imparatorluk bayrağını devralan Amerikalılara aktarabilecekleri bir alan olarak değerlendirdi. Amerika'ya bu "imparatorluk" bağları ile bağlıydı – bir *noblesse oblige* meselesi vardı sanki. Harp sonrasında bir ABD imparatorluğu gerçekliği vardı ve Roger açısından bunun düzgün, ahlâki bir şekilde yapılması için bilgi, "yararlı bilgi" önemliydi (belki de böylelikle daha az zarar verilebilirdi). Oxford'dan Harvard'da geçmesini bu çerçeve içinde de değerlendirmek mümkün.

Diğer taraftan anti-kolonyal, anti-emperyalist söylem, hem Hull Grubu tartışmalarında hem de Roger'ın düşüncesinde çok merkezî bir yer tutuyordu. Sosyal bilimlerde benimsenen ve uluslararası kuruluşlar aracılığıyla az-gelişmiş ülkelerde uygulanan modernleşme yaklaşımı pek başarılı olamamıştı. Harp sonrası dönemde az gelişmiş, Üçüncü Dünya ülkeleri olarak tanımlanan Asya ve Afrika'daki eski kolonilerde bu uygulamalar, iktisadi gelişme, demokratikleşme, dinin etkisini azaltılıp rasyonel yönetimlerin yerleşmesi gibi vaat edilen sonuçları vermemişlerdi. Aksine 1970'lere gelindiğinde Üçüncü Dünya daha da büyük bir sefalete sürüklenmiş, otoriter askerî rejimler altında ezilmiş, düşünce özgürlükleri sınırlanıp yeraltı dinî faaliyetler yoğunlaşmıştı. Sonuçta, bu toplumların gelişmelerine yönelik ABD destekleri, onları Soğuk Savaş ortamında silahlandırmaktan öteye gitmemiş ve bu silahlar ABD desteğiyle yönetimi ele geçiren rejimler tarafından toplumlara karsı kullanılmıştır. Sonuçta varılan nokta, azgelişmişliğin nedenlerinin onların kültürellerinde değil de belki de Batı'nın egemenliği ile özdeşleşen yapılarında –Batı ticareti, harp sonrasında Amerikan sermayesi, yardım mekanizmaları– aranmasıydı... Latin Amerika'daki *dependencia* ve Wallerstein'in dünya sistemi yaklaşımından esinlenen bu yaklaşım Hull Grubu'nun gündemine oturdu.

Diğer taraftan, sorun, bütün suçu, Batı egemenliğine, Batı sömürüsüne ve ti-

caretine yüklemekle çözülüyor muydu? Bu egemenliğe muhatap olan toplumların kendi gelişme çizgilerini üretmeye dair bir yükümlülüğü yok muydu? Yani, bunlar hep bir kurban olarak mı kalacaklardı? Yoksa onların tarihlerinin ve günümüzdeki durumlarının, onların özgül dinamiklerinin ortaya konularak ve bu toplumların kendi gelişme politikalarını biçimleme sorumlulukları yok muydu? Varsa, bu sorumluluk kimindi, kimlerindi?

Dünya sistemi çerçevesindeki bu tartışma 1980'lı yıllar boyunca Roger'ın gündemindeydi ve Ortadoğu çalışmaları için bir ders kitabı mahiyetinde olan *Middle East in the World Economy* bu açıdan yazıldı. Bu bağlamda, Roger'ın katkılarının hem Ortadogu ve Kuzey Afrika'da hem de dünyada bu tarihe bakışı ciddi bir şekilde etkilediği söylenebilir.

Şöyle ki Osmanlı sonrasında Avrupa devletleri tarafından sömürgeleştirilen Ortadoğu ve Kuzey Afrika İkinci Dünya Savaşı sonrasında özgürlüklerine kavuştuklarında yazılan ulusal tarihler, Osmanlı'yı tamamen dışlıyor, Osmanlı dönemi de bölgenin sömürge tarihinin bir parçası olarak değerlendiriyorlardı. Bu yapılırken de Oryantalist bir anlayış benimsenerek Ortadoğu ve Kuzey Afrika'nın tüm geri kalmışlığından Osmanlı sorumlu tutuluyordu. Böylelikle, ulusal kurtuluş hem Osmanlı'dan hem de Avrupa sömürgeciliğinden kurtuluşunu temsil ediyordu.

Dünya sistemi perspektifi bu algıyı değiştirdi. Osmanlı döneminin sömürgecilik tarihi olmayıp, Osmanlı'nın kendisinin de özellikle 19. yüzyılda Avrupa ticaretinin olumsuz etkilerine maruz kaldığının altı çizildi. Sonuçta, Ortadoğu ve Kuzey Afrika tarih yazınında Osmanlı tarihi benimsendi – son yıllarda yayımlanan birçok kitap, makale bu bölgelerin modern dönüşüm süreçlerinde son dönem Osmanlı yönetiminin önemli katkılarına dikkat çekiyor. Sonuçta, yepyeni bir araştırma sahası açıldı. Roger'ın öğrencilerinin ve de Hull Grubu'nun bu gelişmede katkısı büyüktür.

Bu doğrultuda Roger'ın bir ikinci katkısı, ısrarla İsraillilerin (Özellikle Sabraların) Filistin'in tarihini, oradan çıkarak da Osmanlı tarihini benimsemeleri için gösterdiği gayrettir. Çok İsrailli öğrencisi oldu, basta Gershon Shafir olmak üzere bunlar çok önemli eserler verdiler. Meseleye eleştirel gözle bakabilen yeni bir kuşak İsrailli tarihçi yetişti. İsrail'de Roger'ın hatta benim kuşağımdaki İsrailli tarihçiler arasında Oryantalist anlayışlar hâkimdi ve bu anlayış Batı'nın bir temsilcisi olarak görülen İsrail'in Filistin'deki egemenliğinin meşru kılınmasında önemli olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Osmanlı tarihini benimseyen yeni bir kuşak tarihçinin, Filistin meselesine de daha ılımlı yaklaşması beklenebilir. Roger hep Osmanlı tarihinin İsrail'de doğmuş İsraillerin Filistinlilerle buluşma noktası olmasını ümit etti.

Diğer taraftan, Hull Grubu'nu sadece Ortadoğu çalışmalarına indirgemek haksızlık olur. Geniş teorik ilgileri ile grup tartışmalarının, Ortadoğu toplumları çalışmalarını içinde bulundukları marjinaliteden, Oryantalist gettodan kurtardığı söylenebilir. 1970'lerde grubun diğer bir ilgi odağı da Stalinizm eleştirisi

idi. Stalinizm'in toplumsal dönüşümü iktisadi, hatta teknolojik gelişime indirgeyerek Marksist kuramın çok zengin olan siyaset, ideolojik egemenlik boyutlarının ihmal edilmesine katkısı olmuştu. Bu meseleler, Gramsci'nin, Althusser'in ve daha sonra Foucault'nun çalışmaları üzerine yapılan tartışmalar bağlamında gündeme geldi. Bu tartışmaların izlerini hem Roger'ın hem de grubun diğer üyelerinin çalışmalarında sürmek mümkün.[1]

Grubun bir özelliği, teorik ilgileri ile aktivist, anti-kolonyal, anti-emperyalist çizgisini birlikte büyük ölçüde götürebilmesiydi, 1990'larda aktivist çizgi içinde çelişkiler yaşansa da... Yalnız değişmeyen bir husus her zaman Ortadoğulu ve Kuzey Afrikalı akademisyenlere, aktivistlere, onların mücadelelerine öncelik tanınmasıydı. Örneğin, Oryantalizm eleştirisi daha 1960'larda Hodgson'la, daha sonra da Hull Grubu'nda gündeme gelmişti. Hem Roger, hem de Hull Grubu açısından Edward Said'in önemi 1978 de yayınlanan *Şarkiyatçılık* kitabına dayanmıyordu. Said Filistin'in anti-emperyalist mücadelesi içinden konuştuğu için önemliydi, Roger'ın anti-emperyalist duruşunun âdeta bir simgesiydi. Aynı şekilde Roger mücadele içinde yer alan arkadaşlarının hep yanında durdu. Örneğin, 1979'da Güney Yemenli sosyalist güçlerle birlikte Kuzey Yemen'in Suudi destekli güçlerine karsı savaşan Fawwaz Traboulsi'den desteğini hiç eksik etmedi. Fawwaz daha sonra Lübnan İç Savaşı konusunda muhteşem bir kitap yazdı.

Aynı şekilde 1980'li yılların ortasında ben *Toplum ve Bilim* dergisini çıkarırken İstanbul'daki evime yapılan bir polis baskını sırasında polis beni sorguya çekerken Roger'ın polisin tüm ikazlarına karşın arkamda tam iki buçuk saat dimdik, kıpırdamadan hazır ol vaziyette duruşu... Ben Roger'ı hep o gün olduğu gibi hatırlayacağım.

Hull Grubu'nu diğer teorik tartışma ortamlarından ayıran özellik sadece eyleme açık olması değildi. Grup tartışmalarında (ve daha sonra SSRC Ortadoğu Komitesi toplantılarında da) teorinin amacının gerçekliği anlamlandırmak olduğunun unutulmamasıydı. Yani, teorinin o inanılmaz büyüsüne kapılıp ayakların yerden kesilmemesiydi.[2] Bunda Roger'ın ve de 2010 yılında kaybettiğimiz Fred Halliday'in rolü büyüktür. İngiliz ampirist geleneğinin en iyi örneklerinden olan bu iki araştırmacı/tarihçi için öncelik, Fred'in tabiriyle "işin yapılmasıydı" ("doing the work"). Sanıyorum burada söz konusu olan, teorinin (gerçek hakkındaki kurgunun) gerçeklikle (yaşanan veya tarihsel olanla) sürekli harmanlanmasıydı.

Teorik tartışma yaşanan gerçekliği ve tarihi değerlendirmemiz için bir kapı açıyordu, ona dair sorular sormamızı sağlıyordu, ne var ki o kapıdan girip ger-

1 Burada Hull grubun *modus operandi*'si hakkında birkaç şey söylenebilir. Grup, çekirdek grup dışında değişen katılımcı sayısıyla, yılda birkaç kere Hull'da, Londra ve Oxford'da bir araya geliyordu. Bu toplantılarda gündemdeki soruları ele alan *think-piece*'ler sunulup eleştiriliyordu. Bu *think-piece*'ler hem Ortadoğu çalışmaları alanına hem de sosyal, siyasi teori alanına önemli katkılar oluşturan birçok makale ve kitabın temelini oluşturdu.

2 1970'lerde ve de daha sonraları 1990'larda birçok teorik tartışmanın terminoloji labirentlerinde nasıl kayboldukları göz önünde bulundurulduğunda, bu küçümsenecek bir erdem değildi.

çekliğe dokunmak (yani araştırmak, elinizi kirletmek, arşivlerde olsun, sokakta, tarlada, çölde olsun) bizim, yani araştırmacının işiydi. O iş aynı zamanda, çoğu kez araştırmacı için onu nereye götüreceğini bilemediği bir maceranın da başlangıcıydı – ya da yeni teorik tasavvurların.[3]

Bana kalırsa teori-gerçeklik diyaloğu, Hull Grubu tartışmalarından kalan en büyük mirastır. Bu özelliğin, geriye dönüp bakıldığında toplantılara katılmış olan kişilerin o dönemi neden hep birer "aydınlanma ânı" olarak hatırladıklarını açıklamak için yeterli olduğunu düşünüyorum.[4]

Bu, akademik anılarında yazdığı üzere Roger için de geçerliydi. Hull Grubu toplantılarında da bir köşede sessiz ve yüzünden hiç eksik olmayan o muzip çocuk ifadesiyle dinlediği hararetli tartışmalar, onu gerek Ortadoğu'yla ilgili olsun gerekse dünyada yaşanan gerçeklere dair yüzlerce soruya götürdü ve yazılarında, arkadaşlarına yazdığı mektuplarda hep o sorulara cevap aradı.

Roger'ın sürekli dönüşen gerçekliği anlamlandırma ve bu doğrultuda tartışma platformları oluşturma çabası 1990'lı yıllarda Oxford'dan ayrılıp Harvard'da gittiğinde de devam etti. Aynı dönemde Talal da ABD'de de önce New School, sonra da Johns Hopkins Üniversitesi'ne gelmişti. Bu dönemde Hull Grup ruhu Social Science Research Council, Ortadoğu Komitesi çerçevesinde sürdü. New York'ta, İstanbul ve dünyanın diğer şehirlerinde düzenlenen toplantılara katılım daha genişti – bu dönemde Zach Lockman, Tim Mitchel, Ghassan Salamé ve Şevket Pamuk komiteye katıldı. 1990'larda konular da farklılaştı: serbest piyasa ekonomisi ve onun kuralları doğrultusunda bir dünya kuruluyor idi, yeni dünya düzeni devleti, toplumu ret ediyordu. Tartışmalar giderek neoliberalizm eleştirisine, devlet /toplum ilişkilerine yöneldi, haraketli Habermas karşısında Foucault tartışmaları, Foucault çıkışlı modernite tartışmaları Batı'yı da içine alacak şekilde yoğunluk kazandı (Roger'ın bu dönemde Ortadoğu'da devlet kitabının ve MERIP'te (Middle East Research and Information Project) yayımlanan özellikle Mısır'da Sadat ve Mubarek döneminde neoliberal açılımlar üzerine olan yazıları önemli olmuştur.)

SSRC Ortadoğu komitesi döneminin en önemli özelliklerinden birisi mukayeseli analiz alanına açılımlardır. Bu dönemde Avrupa, Hindistan, Güney Amerika üzerine çalışan tarihçi, aktivist, siyaset bilimciler toplantılara davet edildi. Amaçlanan, hem 19. yüzyılda hem de 1980'lerden itibaren uygulanan küresel piyasa reformlarının, özelleştirme hamlelerinin farklı toplumlarda güç dengeleri çerçevesinde nasıl biçimlendiklerinin tespitiydi. Bu da, doğal yasalara dayanan tepeden inme piyasa uygulamalarının reddi ve piyasa ortamlarının oluşumun-

3 Hull Grubu'nun bir başka özelliği ise siyasi kimliklerin veya duruşların "iş"in önünde bir engel oluşturmaması için gösterilen özendi, özellikle de Roger ve de Talal bu konuda çok hassastılar. Roger, profesyonel hayatına dair anılarında, bu boyutun altını çizmiş ve Fred'i 1991'e kadar olan dönemde çok fazla solda, ondan sonraki dönemde ise çok sağda bulmasına rağmen her zaman onun "işine" güvendiğine birkaç kere dikkat çekmiştir.

4 Post-modernist yaklaşımların egemen olması ile bu gerçeklik-teori diyaloğunun ortadan kalktığını ve piyasa anlayışlarının önerileri doğrultusunda toplum gerçeklerinden kopup, onun hakkında tasavvurlarla baş başa bırakıldığımızı düşünüyorum.

da toplumların kendi dinamiklerinin ön plana çıkarılması anlamına geliyordu. Ortadoğu çalışmaları açısından değerlendirildiğinde bu tartışmaların önemli bir sonucu 19. yüzyıl Ortadoğu'da ve Osmanlı'da iktisadi, hukuki, idari kurumlar konusunda çalışmalarına ivme kazandırmasıdır. Söz konusu olan, bu bölgede gerek emperyalist girişimler çerçevesinde (Mısır örneğinde olduğu gibi) gerekse de Osmanlı'nın kendi girişimleri çerçevesinde piyasa ortamının, ona koşut olarak da devlet yönetimlerinin yerel dinamikler ışığında nasıl biçimlendikleridir. Bu bağlamda Roger'ın kendi çalışmalarının olduğu kadar onun yönlendirdiği doktora öğrencilerinin katkıları çok önemlidir (buradaki örnek çalışma *New Perspectives on Property and Land in the Middle East*'tir)

Tabii burada unutulmaması gereken, bütün bu faaliyetlerin, özellikle de Amerikan akademisinde post-modernist furya yaşanırken, 19. yüzyıl tarihi Foucault'nun algıladığı şekliyle modernitenin kurbanı ve toplumsal/siyasi dinamiklerden yoksun olarak algılanırken, siyasi çevrelerde modernleşme kuramı hortlayıp kimlik politikaları kol gezerken gerçekleşmesidir. Roger –onun her koşulda koruduğu sakin Oxford don duruşuyla– Harvard'daki Ortadoğu çalışmaları merkezini, Hull Grubu'nda ve SSRC Ortadoğu komitesinde temellerinin atıldığı şekilde disiplinler-arası, mukayeseli yaklaşımlara sadık kalarak ve teori-gerçeklik diyaloğunu da sürdürerek yürütmeyi başardı.

Roger'ın kafasında Ortadoğu çalışmalarının kurumsal olarak var olabilmesi projesi hep vardı. Harp sonrası dönemde Oxford'da Albert Hourani ile çalışırken, genç bir don olarak Ortadoğu çalışmalarının *bölge çalışmaları* olarak düzenlenmesi sürecini gözlemlemişti. Bu düzenleme ile Roger, Ortadoğu çalışmalarının Oryantalizm ile bütünleştirildiğini ve bunun sonucu da gettolaştırılmasına şahit oldu. Halbuki ihtiyaç olan bu değildi, dünya hızla değişiyordu, eski anlayışlara yer yoktu. İsyan vardı. Mesele hem isyanın parçası olmak, hem de kalıcı bir şeyler yapmaktı.

Değişen gerçeklikler çerçevesinde sürekli soruların üretilebildiği, tartışmaların gerçekleştiği, disiplinlerarası ve mukayeseli yaklaşımların hâkim olduğu kurumsal ortamların oluşumu Roger'ın hayali oldu. Roger kariyerini bu projeye adadı ve siyaseten çok zorlu bir alanda, âdeta bir mayın tarlasında sağa sola yalpalamadan ve dürüst bir çizgiden de ayrılmadan çok mesafe aldı. Somut olarak da hem Oxford'da hem de Harvard'da Ortadoğu alanında istediği tartışma ortamlarının gerçekleşebileceği kurumsal alanların oluşmasına ön ayak oldu.

Her insan gibi Roger da karmaşık bir yapıya sahipti ve bu yapıyla yaptığı iş çerçevesinde sürekli hesaplaştı. O anlamda dürüstlüğü beni her zaman etkiledi. Kimilerine göre anti-emperyalist bir emperyalistti. Bende ondan geriye kalan ise sıcacık bir dostluk, bir sürü soruyla yüklü yüzlerce mektup ve mesajlar ve her zaman, her koşulda arkamda duracağını bildiğim bir arkadaş... En nihayet bu hayatta sorgudayken iki buçuk saat arkamda dimdik duracak başka bir dostum olabileceğini düşünemiyorum bile.

26 Mart 2019

Askerî disiplinden "kontrollü liberalleşme"ye: 12 Eylül restorasyonu ve eğitim tartışmalarındaki izdüşümü

*Güven Gürkan Öztan**

Özet: Bu çalışma 12 Eylül restorasyon projesinin omurgasının 1980-1983 yılları arasında oluştuğunu fakat bu dönem ile sınırlı kalmadığını, Özal hükümetleri döneminde de aktör değişimine rağmen yeni unsurların katılmasıyla sürdüğünü iddia ediyor. Ancak bu süreklilik içindeki değişimi de göz ardı etmiyor ve ara rejim döneminde ideolojik ittifakın baskın renginin sağ Kemalizm, asli mekanizmasının askerî disiplin olmakla birlikte ANAP (Anavatan Partisi) döneminde Yeni Sağ'ın ideolojik pozisyonunun ve "kontrollü liberalleşmenin" öne çıktığını ileri sürüyor. Bu çerçevede öncelikle darbe kadrolarının ve onlarla birlikte hareket eden milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin korporatist restorasyon projesini ve onun farklı veçhelerini eğitim ve kültür tasavvurları üzerinden ele almayı hedefliyor; sonrasında projenin izini Özal hükümetlerinde sürüyor. Öğretmenlere yönelik söylemi ve politikaları, din eğitimine yüklenen anlamları, eğitimin neoliberal dönüşümündeki ilk aşamayı mercek altına alıyor. Sürecin çok-boyutlu niteliğini izlemek için Meclis tutanaklarından başta Kenan Evren ve dönemin milli eğitim bakanları olmak üzere siyasi aktörlerin demeçlerine, yasal düzenlemelerden hükümet programlarına ve eğitim şûralarına uzanan geniş bir yelpazeyi ele alıyor.

Anahtar sözcükler: Restorasyon, milli eğitim, kontrollü liberalleşme, milli kimlik, neoliberalizm.

Giriş

Modern çağda resmî eğitim ve kültür politikaları, siyasal iktidarların kendi ideolojilerini meşrulaştırmak, kitlelere benimsetmek, "ideal vatandaş" tipini yaratmak konusunda etkin bir biçimde kullandıkları ideolojik aygıtların başında gelir. Kamunun eşitlik talebiyle siyasal alanda görünürlük kazanarak aktif bir hale büründüğü, modern iktidarın ve siyaset yapma biçiminin kamu ve ka-

(*) Dr. Öğretim Üyesi, Istanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

musallık üzerinden düşünülmeye başladığı 19. yüzyıldan bu yana eğitim politik sosyalizasyonun asli bir enstrümanı olmuştur. Eğitim aynı zamanda egemen kamusal alanın[1] sınırlarının çizilmesinde belirleyici bir faktör haline gelmiş ve hâkim üretim ilişkilerinin içinden doğan egemen kamusal alanın kodlarını yeniden üretmiştir. Osmanlı-Türkiye deneyimini de bu bağlamda analiz etmek mümkündür.

Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyet dönemine eğitim, bilhassa yurttaşlık eğitimi ve kültür politikası başlıkları siyasi tartışmaların merkezinde yer alır (Üstel, 2005; Kaplan, 2005). Ancak 12 Eylül askerî darbesiyle başlayan sürecin eğitim ve kültür politikalarının belirlenmesinde önceki döneme nazaran kimi farklılıkları barındırması bu konuyu müstakil bir biçimde ele almayı gerektirir. Sözü edilen farkların başında askerlerin doğrudan üstlendikleri belirleyici rol gelir. Önceki askerî müdahalelerde olmadığı ölçüde, yüksek komuta kademesinin eğitim, kültür ve aile bahsinde söylem üreten, düzenleme yapan ve uygulamaları denetleyen bir konuma eriştiği görülür. İkinci önemli nokta, eğitim politikalarının belirlenmesinde referans yapılan değerler kümesinin, büyük ölçüde sağ Kemalizm ve milliyetçi-muhafazakâr ideoloji ile neoliberalizmin bir araya gelmesiyle oluşmasıdır. Sağ Kemalizm ve milliyetçi muhafazakâr politik eğilimin kapitalist kalkınmacılık bağlamında tarihsel bir ortaklığı mevcut olmakla birlikte, yeniden üretilen resmî ideolojinin eklektik özelliği siyasi aktörler arasında eğitim alanına dair çeşitli yorum farklarına ve tartışmalara yol açmıştır. Süreç aynı zamanda kapitalist birikim rejiminde köklü bir değişime, kitle iletişim araçlarının çeşitlenmesine, popüler kültürün yükselişine ve sosyal mobilizasyonun hız kazanmasına denk düştüğü için, eğitim ve kültür başlıklarında, resmî makamların ve milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın bireycilik, müstehcenlik, tüketim kültürü gibi yeni güncel kaygılardan hareketle politika üretmesini beraberinde getirmiştir.

12 Eylül askerî darbesinin Türkiye siyasal yaşamında önemli bir dönüm noktası olduğu ve uzun erimli sonuçlar doğurduğu fikri bugün büyük ölçüde kabul görür. Darbenin iç ve dış politikadan ekonomiye kadar birçok alanda yarattığı etki detaylı araştırmaların konusu olmuştur. Yapılan çalışmaların bir kısmı, darbenin bir "restorasyon projesi" olduğunun altını çizmiştir. Bu bağlamda sözü edilen restorasyonun ilk önce yönetim krizleri, politik kutuplaşma ve yapısal ekonomik sorunları ortadan kaldıracak şekilde MGK ideolojisi doğrultusunda yapılmış işlem ve düzenlemeleri kapsadığı ifade edilmelidir (Aydın ve Taşkın, 2014: 331). Hedef kamusal alanı politik tartışmalardan arındırarak, "orga-

1 Bu çalışmada Alexander Kluge ve Oskar Negt'e atıfla egemen politik kamusal alan, egemen sınıf iktidarının yön verdiği kamusal alan; karşıt kamusal alan ise sınıf mücadelesini esas alan, anti-kapitalist nitelikteki kolektif ve kurucu eylemlilik alanı olarak kullanılıyor (Kluge ve Negt, 2018). Öğrenci, öğretmen ve işçi kamuları ifadelerine ise belirli bir devrimci tecrübeyi paylaşan, egemen politik kamusal alanın sınırlarını zorlayan birliktelikleri anlatmak için başvurulmuştur.

nik toplum ideali" ile "iyi işleyen" bir piyasa düzenini birleştirmektir. Bu haliyle 12 Eylül rejimi, öncesiyle mesafesini açıp ulus-devletin kuruluş sürecine referans vermiştir ancak aynı zamanda resmî ideolojinin sınırlarını küresel ölçekte yükselişe geçen Yeni Sağ ideolojinin güncellemesine tabi tutmuştur. Makale boyunca restorasyon dönemi, 12 Eylül darbesini ve onu izleyen Özal hükümetlerini içerecek bir biçimde en geniş haliyle kullanılacak.

12 Eylül sürecine dair kaleme alınan eleştirel metinler, "milli kimlik" ve "resmî ideoloji" başta olmak üzere devletin topluma nüfuz ederken başvurduğu kavramların yeniden tanımlandığını göstermiş (Taşkın, 2007; Üstel 2005); "milli güvenlik" ve "milli kültür" arasında kurulmak istenen dolaysız ilişkiye işaret etmiştir (Çubukçu, 2001: 267-270). Aynı dönemdeki yoğun yasa yapım süreci yeniden tarif edilen bu kavram setine uygun pratikleri çerçevelendirmiş ve birbirine entegre etmiştir. Askerî darbe ile neoliberal politikaların uygulamaya geçmesi arasındaki ilişkinin net bir biçimde tespit edilmesi ise 1980 sonrasında iktisadi yönelim ve alışkanlıkların dönüşümünün tesadüfi olmadığını ortaya çıkarmıştır (Özçelik-Kaya, 2011; Saraçoğlu, 2015). Darbe, genel hatlarıyla birikim rejimi krizi ve onun etrafında derinleşen politik bunalıma bir çare olarak formüle edildiğinden, siyasi ve iktisadi aktörlerin hareket zeminini çerçeveleyen yasal ve politik yapı hızlı bir değişime tabi tutulmuştur. "Serbest piyasa, güçlü devlet" mottosu üzerine kurulu restorasyon fikri, egemen burjuvazi lehine somut avantajlar doğurduğu gibi milliyetçi-muhafazakâr siyaseti de tahkim etmiştir.

12 Eylül restorasyon projesinin, darbeyi izleyen on yıllık süreçte, karşıt kamusal alanı dağıtarak toplumun muhalif unsurlarını pasifize etmek, ideal politik öznenin tanımını değiştirmek ve kitleleri siyasetten uzaklaştırmak konusunda hedefine kısmen ulaştığını söylemek mümkündür. Böylesi bir "başarının" salt olağanüstü devlet biçimi şemsiyesinde anayasal-yasal düzlemde yapılan düzenlemelerle gerçekleşmesinin zor olduğunu hesaba katarsak 1980'ler boyunca hegemonik söylemin kuruluşuna, onun farklı mecralardaki izdüşümlerine, kitleler tarafından alımlanma ve itiraz biçimlerine odaklanmak şart olur.[2] 12 Eylül sonrasında icracı aktörlerin ve hegemonik söylemin taşıyıcılarının spesifik olarak çocukların ve gençlerin dünyayı kavrama biçimlerini değiştirmek için hayata geçirdikleri projeleri bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Sözü edilen projeler bir yandan askerî disiplini referans alan bir denetim mekanizmasını yaygınlaştırmış, bir yandan da devlet-eğitim-toplum ilişkilerinin içeriğini köklü bir biçimde değiştirmiştir.

1980 sonrasında resmî ideoloji-milli kimlik ilişkisi gözden geçirilirken ve ide-

2 Restorasyon projesinin toplumun farklı katmanlarına nüfuz etmesinde medyanın büyük bir rolü olduğu yadsınamaz. 12 Eylül sonrasında medyada yaşanan el değiştirmeler, habercilik anlayışında görülen farklılık, köşe yazarlarının değişen işlevi ve bir kanaat teknisyeni olarak neoliberal hegemonyanın genişletilmesinde üstlendikleri misyon hakkında bkz. (Bali, 2002; Durna, 2017: 292-331).

al yurttaşlık tarif edilirken iki dinamiğin eş anlı olarak etkin konumda olduğunu ileri sürebiliriz. Yeni Sağ'ın yükselişi olarak tanımlanan bu dinamiklerden ilki küresel ölçektedir ve Türkiye'yi hızla etkisi altına almıştır. Neoliberalizm ile muhafazakârlığın bileşimi olan Yeni Sağ, iktidara geldiği her ülkede o ülkenin yerel koşullarının etkisiyle farklı biçimlere bürünse de uluslararası ölçekte ortak referanslara sahiptir. Serbest piyasa, düşük vergilendirme, kamu harcamalarının kısılması, savunma harcamalarının artması, eğitim ve sağlıkta sermayeye alan açılması, devletin çekildiği kulvarlardaki boşluğun gönüllü kuruluşlarca doldurulması sözü edilen müşterek noktalardır. Yeni Sağ'ın ideal toplumu güçlü aile, gönüllü dinî kurumlar, minimal devlet ve bu bağlamda kendi ayakları üzerinde durabilen "aktif vatandaş" anlayışına dayanır (Üstel, 1999: 84, 85). Bu genel çerçevenin Türkiye'ye tatbik edilmesinde 12 Eylül'ün ve onu takip eden ANAP döneminin kurucu bir rolü olduğunu ileri sürebiliriz. İkinci dinamik, Türkiye siyasetinin Soğuk Savaş döneminde kemikleşmiş politik saflaşmasında muhafazakâr-milliyetçi kanadı oluşturan aktörlerden güç alır. 1970'li yıllarda solun ideolojik-kültürel hegemonyasını kırmak için bir araya gelmiş sağ entelektüellerin 12 Eylül dönemini tarihî bir an, "devlet ve millet adına ikinci bir Rönesans fırsatı" olarak gördükleri söylenebilir (Bora, 2017: 402). Aydınlar Ocağı başta olmak üzere Türk-İslâm sentezinin taşıyıcısı muhafazakâr-milliyetçi aktörler, darbe sonrasında kendi milli kültür, milli kimlik tanımlarını resmî düzeyde hâkim kılmak için harekete geçer (Taşkın, 2007: 248-254).

Yüksel Taşkın, Aydınlar Ocağı mensuplarının, darbenin lider kadrosunun restorasyoncu bir pozisyonda olduklarını gördüklerini, aynı zamanda bu tip bir projenin içini dolduracak hazırlıktan mahrum olduklarını da fark ettiklerini yazar. Taşkın'a göre (2007: 257) Aydınlar Ocağı yeni dönemin muktedirlerine mevcut hukuk ve siyaset boşluğunu kendilerinin doldurabileceğine dair sinyaller gönderir. Milli Güvenlik Konseyi'ne sundukları taslakta ve yayın organları *Boğaziçi Dergisi*'nde devlet-toplum entegrasyonunun otoriter-milliyetçi bir hatta kurulmasını teklif ederler. Çocuklara verilecek eğitimin niteliği, kültür politikalarının gözden geçirilmesi talepleri milliyetçi-muhafazakâr toplum projesinin birer parçasıdır. Aydınlar Ocağı'nın taslak metininde zorunlu din ve ahlâk derslerinin konulması önerisi bu nedenle sürpriz değildir. Darbenin komuta kademesinin emekli Orgeneral Bülend Ulusu'ya MGK'da alınan kararları uygulatmak amacıyla kurdurduğu hükümetin sağ çevrelerin politik etkilerine açık olması, bir yanı piyasa odaklı kalkınma diğer yanı kültüralist milliyetçi olan taleplerin açıkça dillendirilmesini cesaretlendirir. Sözü edilen talepler arasındaki muhtemel gerilimler, egemen kamusal alanın ulusal sembollerle tahkimi ve teknisist hamleler vasıtasıyla aşılmak istenir.

Bu çalışma 12 Eylül restorasyon projesinin omurgasının 1980-1983 yılları arasında oluştuğunu fakat bu dönem ile sınırlı kalmadığını, Özal hükümetleri döneminde de aktör değişimine rağmen yeni unsurların katılmasıyla sürdü-

günü iddia ediyor.[3] Ancak bu süreklilik içindeki değişimi de göz ardı etmiyor ve ara rejim döneminde ideolojik ittifakın baskın renginin sağ Kemalizm, asli mekanizmasının askerî disiplin olmakla birlikte ANAP döneminde Yeni Sağ'ın ideolojik pozisyonunun ve "kontrollü liberalleşmenin" öne çıktığını ileri sürüyor. Özal liderliğindeki hükümetler, devraldıkları mirasla kendilerini milliyetçi, muhafazakâr, "sosyal adaletçi" ve piyasa ekonomisini esas alan şekilde tanımlıyorlardı. Onlara göre milliyetçilik Atatürk milliyetçiliği, muhafazakârlık "yerli", "iyi" ve "güzel" olanın korunması gibi muğlak tanımları olan, sosyal adalet ise "komşusu aç yatarken uyuyamayanlar" (Türk, 2014: 138) üzerinden daha çok bireye düşen vicdani sorumluluk ve asayiş/huzur bağlamında tanımlanan kavramlardır. Eğitim ve kültür politikaları bu kavram setinin organik bir bütünmüşçesine devlet eliyle öğretilmesine endekslenmiş; milli eğitim bakanları bu hedefe uygun kimliklerden seçilmiştir. Serbest piyasanın kurumsallaşmasını ve "dışa açılmayı" amaçlayan ekonomik planlar, aynı zamanda "güçlü ve etkin devlet" vurgusunu, bunun sonucu olarak da yeni tip bir otoriterleşmeyi beraberinde getirmiş, sermaye lehine ve işçi sınıfı aleyhine düzenlemeler devam etmiştir (Özen, 2011: 124). Kısacası liberalizmin klasik serbest piyasacı eğilimleri ile devletin milliyetçi-muhafazakâr savunusu bütünleşmiştir. Kamu girişimciliğinin özelleştirilmesi, ihracatın ve ithalatın teşviki, yabancı sermaye üzerindeki sınırlamaların kaldırılması, ücretlerin düşük tutularak sosyal harcamaların kısıtlanması, sıkı para politikası gibi önlemler gelebilecek tüm meydan okumalara karşı merkezî ve güçlü bir devletin varlığını gerekli kılmıştır. 12 Eylül'den miras alınan otoriterlik bu anlamda kullanılmaya devam etmiştir. Toplumsal bağlamda neoliberalizmin milliyetçilik ve muhafazakârlıkla sentezinin büyük ölçüde içselleştirilmesi bu dönemde gerçekleşmiştir. Tarih boyunca süregiden teknolojik modernleşmeye karşı kültürel muhafazakârlık unsurları ile orta yolu bulma çabası, toplumsal, ahlâki değerlere bağlı ancak liberalizmin serbest piyasa mantığını benimsemiş birey sentezi sosyo-politik projelerin temelinde yer almıştır.

Yukarıdaki çerçeveye uygun olarak bu çalışma, ağırlıklı olarak, 12 Eylül 1980 askerî darbesi ile Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığı süresinin dolduğu, Turgut Özal'ın onun yerine Çankaya'ya çıktığı Kasım 1989 arasındaki döneme odaklanıyor. Öncelikle darbe kadrolarının ve onlarla birlikte hareket eden milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin korporatist restorasyon projesini ve onun farklı veçhelerini eğitim ve kültür tasavvurları üzerinden ele almayı hedefliyor; sonrasında projenin izini Özal hükümetlerinde sürüyor. Bu bağlamda toplumu eğitim kurumları vasıtasıyla siyasetten arındırma çabalarını, öğretmenlere yönelik söyle-

3 ANAP döneminde Aydınlar Ocağı ile sıcak ilişkiler sürdürülmüştür. Copeaux, 1987'de ocağın desteklediği IV. Milliyetçiler Kongresi'nde Vehbi Dinçerler ve Hasan Celal Güzel'in konuşmacı olarak yer aldığını hatırlatır (Copeaux, 1998: 62). Her iki isim de ANAP hükümetlerinde Milli Eğitim bakanlığı yapmıştır. Kongreye kara kuvvetleri komutanı, Başbakan Özal ve bakanlar tebrik mesajı göndermiştir. Restorasyonun ana aktörlerinden biri olan Aydınlar Ocağı'nın 1988 itibarıyla hedeflerine ulaştıklarını iddia etmeleri rastlantı değildir (Mert, 2007: 79).

mi ve politikaları, din eğitimine yüklenen fonksiyonları, eğitimin neoliberal dönüşümündeki ilk aşamayı mercek altına alıyor. Sürecin çok-boyutlu niteliğini izlemek için Meclis tutanaklarından başta Kenan Evren ve dönemin milli eğitim bakanları olmak üzere siyasi aktörlerin demeçlerine, yasal düzenlemelerden hükümet programlarına ve eğitim şûralarına uzanan geniş bir yelpazeyi ele alıyor. Milliyetçi-muhafazakâr yazarların, 12 Eylül ara rejimine ve Özal hükümetlerine etkisini göstermek amacıyla MHP kökenli Muharrem Şemsek'in sahibi olduğu *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi*'nden ve Aydınlar Ocağı'nın yayın organı *Boğaziçi Dergisi*'nden yararlanıyor.

"İdeoloji korkusu": Gençleri ve öğretmenleri siyasetten arındırmak

Her restorasyon süreci, onarmak/tahkim etmek istediği sistemi yeniden tanımlamak ve bunu hangi araçlarla gerçekleştireceğini belirlemek durumundadır. 12 Eylül restorasyonu da devlet-toplum entegrasyonunu kurmak için ideolojik bağlamda kalkınmacı-otoriter sağ Kemalist yoruma endeksli bir Atatürkçülük tanımıyla yetinmiş, mekanik-kurumsal ağırlığı ise aile-kültür-eğitim kulvarına vermiştir. Bu alanlarda çıkarılan çok sayıda yasa ve yönetmeliğin yanı sıra Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılı kutlamaları[4] ve bu kapsamda 23 Mart 1981'de başlatılan "okuma-yazma seferberliği" ile 24 Kasım'ın öğretmenler günü olarak icadı, devletin öğretmen kamusunu dönüştürme ve topluma nüfuz etme arayışlarının birer parçasıdır. Bu uygulamalar esnasında Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ve Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) arasındaki ilişkiler yeni angajmanlar ve yeni aktörler/kurumlar üzerinden girift bir hale bürünür. Öğrenciler ve eğitimcileri meta-ideoloji olarak düşünülen Atatürkçülüğe yöneltmek ve denetim altında tutmak bağlamında bu ilişkilerin özgül bir fonksiyonu vardır.[5] Ayrıca kamusal alanda kitlesel ölçekte gerçekleştirilebilecek etkinliklerin sınırı da benzeri örnekler üzerinden tanımlanmıştır.

Darbenin lider kadrosu, devletin toplumu etkileme kapasitesine zarar vereceğini düşündüğü muhalif aktörleri ve –sol Kemalistler dahil– eleştirel isimleri çeşitli mekanizmalarla devre dışı bırakmıştır.[6] İşçi ve öğrenci kamular baş-

4 UNESCO toplantısında üyelerin imzasıyla Atatürk "çağa damgasını vuran lider" olarak seçilir ve 1981 yılı tüm dünyada Atatürk senesi ilan edilir. 12 Eylül rejimi, Atatürk yılını Atatürk imgesini dönüştürmek ve kendi Atatürkçülük yorumunu benimsetmek amacıyla kullanır. Etkinlikler için Yüzüncü Yıl Kutlama Koordinasyon Kurulu Başkanlığı kurulur ve Atatürk'ün Doğumunun Yüzüncü Yılının Kutlanması Hakkında Kanun çıkarılır (Tekiner, 2010: 194-195).

5 Örneğin MEB ile Türk Silahlı Kuvvetleri Vakfı işbirliği yaparak lise ve dengi okullarda "Atatürkçülük Kültür Yarışması" tertipler. Derece alan öğrencilere ödüllerini bizzat Kenan Evren verir (*Milliyet*, 25 Ekim 1981: 11).

6 Nilgün Toker, 12 Eylül'ün toplumu "bağsızlaştırma" ve aynılaştırma projesi ile entelektüelleri sıradan vatandaş konumuna sıkıştırması arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Toker'e göre darbeci kadrolar hem korkutma hem de yeni idari mekanizmalarla entelektüel aklın sıradanlaştırılmasını hızlandırmıştır (Toker-Kılınç, 2012: 255, 256).

ta olmak üzere egemen kamusal alana meydan okuma potansiyeli olan örgütlenme biçimlerini dağıtmıştır. Bu esnada milliyetçi-muhafazakâr aktörler, 12 Eylül Atatürkçülüğü ile çatışmaktan özenle kaçınarak –sağ Kemalizm ve din arasında kurulmak istenen geçici ve fakat simbiyotik ilişkiden istifade ederek– hareket etmiş ve politik manevra alanını genişletmiştir. Milli Güvenlik Konseyi'nin milli kimliğin ve yurttaşlığın seküler unsurlarını törpüleyerek onu muhafazakâr-kültüralist hatta yeniden kurma, toplumu "dine hürmetkâr kurtarıcı imgesi" etrafında bütünleştirme ve vatanseverliği dinî motiflerle "tamamlama" eğilimi sağ entelijansiya ile askerlerin ortak paydasıdır. Sözünü ettiğimiz ortak paydada çocukluğa, gençliğe, eğitimcilere ve aileye dair yorumlar, sürekli güncellenen "tehdit" ve "tehlike" unsurları üzerinden, alarmist bir perspektifle şekillenmiştir (örneğin bkz. Güven, 1983: 102, 103; Semerci, 1981a: 43-48). Kamu hizmetinin içeriği ile kamusal alandaki eylem ve tartışmanın sınırları da bu bakış açısına tabi kılınmıştır. Eğitimin, evrensel olanı değil de "milli dünyaya" dair bir duygulanma ve düşünme kalıbını öğretmek şeklinde tarif edilmesi ideolojik ittifakın ortak noktasıdır. *Boğaziçi Dergisi*'nde Türk-İslâm sentezi ve eğitim başlıklı yuvarlak masa toplantısında öne çıkan şu tanım restorasyon hükümetlerinin üzerinde genel hatlarıyla anlaşabileceği bir tanımdır:

> Bizim insanımız Türk müziği dinlediğinde haşyete gelmeli, coşmalı. Türk kilim desenini gördüğü zaman bir coşkunluk hissetmeli, iftihar duymalı. Bir ezan sesi duyduğu zaman irkilmeli, huşû içinde dinlemeli. Öyle bir sistem kurmalıyız ki, insanımız kendiliğinden böyle yetişmeli. Bu eğitimle olur (Boğaziçi, 1984a: 7).

1960-1980 yılları arası ideolojik billurlaşma sürecinde, üniversite öğrencileri başta olmak üzere gençlerin ve gençlerle birebir ilişki kuran öğretmen ve akademisyenlerin hızla politikleştiği ve siyasi mücadelenin aktif bir unsuru haline geldiği bilinir. 12 Eylül darbesinin en önemli gerekçelerinden biri olarak gösterilen "kardeş kavgası" ve "anarşi", çok temelde bir hegemonya krizini; politik mücadelenin sertleşmesi, sistem karşıtı siyasetin kamu düzeni ve egemen kamusal alanın idamesi için tehdit haline gelmesini imler. Darbe sonrasında komuta kademesi, 12 Eylül öncesi ve sonrası arasına koyu bir çizgi çizerek restorasyonun "müesses nizama" ilişkin kaçınılmaz bir adım olduğunu kanıtlamak ister. 12 Eylül öncesinden kasıt ağırlıklı olarak politik kutuplaşmanın arttığı 1970'lerin son dönemeci olsa da, darbenin lider kadrosunun çok-partili yaşamın geneline şüpheyle yaklaştığı ve bu dönemi kurucu iradeden sapma olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller ise aksine erken Cumhuriyet yıllarına şüpheyle bakıp Demokrat Parti ile başlayan süreci benimsemiş; 27 Mayıs'ı milli kültüre ters bir dalga olarak görmüştür. Mutabakat 1980 öncesinin muhalif politik dinamiklerini ve sosyal hareketlerini besleyen kaynaklarını etkisizleştirme noktasında sağlanmıştır. 27 Mayıs akabinde

Milli Birlik Komitesi tarafından ilân edilen Anayasa ve Hürriyet Bayramı'nın ve 1 Mayıs Bahar Bayramı'nın kaldırılması,[7] hem hürriyet ve kaosun ortak anıldığı yakın geçmişten kopuş istencini hem de sağ çevrelerin darbenin lider kadrosuna etkisini göstermesi açısından kritiktir. Zira 1960-1980 yılları arasında ve 12 Eylül sonrasında milliyetçi-muhafazakâr yazarlar, 1961 Anayasası'nı genellikle "sorunların kaynağı" olarak tarif etmiş,[8] 1 Mayıs'ın aldığı biçimi ise "anarşiye verilen ödün" olarak değerlendirmiştir.

12 Eylül döneminde komutanların milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyayı heyecanlandıran en önemli vaadi, "Türk ulusuna bayrağını ve marşını hatırlatmak" ve "gerçek Atatürkçülüğe" geri dönmektir. Böylece istikrar ve itaat odaklı organik bir toplum inşa edilebilecektir. Darbenin sonrasında göreve gelenler, 1980 öncesi yönetilemez hale gelen politik ve iktisadi krizin toplumsal ve ekonomik nedenlerini derin bir analize tabi tutmak yerine genelgeçer tespitlerle yetinmişler ve sermaye çevrelerinin reçetesini takip etmişlerdir. "Sapkın/sapık ideolojiler" kalıbı 12 Eylül sonrasında en sık başvurulan sıfat tamlamasıdır ve kitleleri politikadan soğutma hedefinin bir ürünüdür. Kenan Evren başta olmak üzere darbenin tüm sözcüleri bu kalıbı geniş ve esnek bir tarzda kullanmayı yeğlemiştir. Sosyalizmin "sapkın/sapık ideolojiler" içindeki konumu Soğuk Savaş ikliminin etkisiyle önceliklidir ve sık sık sağ entelijansiyanın materyalizm eleştirileriyle birleşir. İslâmi motiflere başvuran darbenin lider kadrosu gericiliği de tehdit kategorisine dahil etmiştir.[9] Askerlerin zihninde "gerçek Atatürkçülük" gibi "gerçek İslâm" diye bir başlık olduğunu ve bunun "gericiliğe panzehir" olarak düşünüldüğünü ileri sürebiliriz. Doktriner Türk milliyetçiliğinin muhtevası hakkında bu dönemde net ve tutarlı bir ifadeye rastlanmaz. Yalnızca kültüralist milliyetçilik ile eş tutulan Atatürk milliyetçiliği ifadesinin Türk milliyetçiliği ifadesine yeğlenmesiyle yetinilir.[10] Atatürk milliyetçiliği yeniden üre-

---

7 17 Mart 1981 tarihinde kabul edilen 2429 sayılı kanun ile 27 Mayıs Hürriyet ve Anayasa Bayramı kaldırılır. 1 Mayıs Bahar Bayramı da tarihe karışır. Darbe yöneticileri tatilin çok olduğunu ve bunun ekonomik kayba neden olduğunu gerekçe olarak gösterse de asıl neden elbette politiktir (Türkkahraman, 2000: 282). MGK'da konu ile ilgili görüşmede Anayasa ve Hürriyet Bayramı'nın kaldırılması üzerinde durulmaz. Ancak 1 Mayıs bağlamında durum farklılık arz eder. İhtisas Komisyonu Başkanı Albay Cumhur Evcil, 1 Mayıs'ın "son yıllarda kutlanış itibar ile değişik görüntüler arz ettiğini" ileri sürer. Başkan da Bahar Bayramı'nın "işçi bayramına, yani komünist bayramına dönüştüğünü" söyleyerek kaldırılmasını destekler (Ünlü, 2001: 57, 58).

8 Aydınlar Ocağı'nın 12 Eylül'ün dördüncü yıl dönümünde düzenlediği etkinliğin sonuç bildirisinde şu ifadelere rastlanır: "... Türkiye, 27 Mayıs 1960 harekâtı ile devleti tahribe açık tutan yeni bir Anayasa dönemine geçmiştir. Süratle artan ve gençleşen nüfus, iktisadi sıkıntı ve dengesizlikler, Allah ve Devletten korkan, hayrı arayan ve şerden kaçan, mesuliyet duygusunu kaybetme istidadı taşıyan Türk insanını, milli kültür ve şuur zaafı yüzünden devletini tahrip ve onun ezeli düşmanlarına maşa olma noktasına getirmiştir" (Boğaziçi, 1984b: 8, 9).

9 12 Eylül'ün gerekçelendirilmesinde Milli Görüş'ün Konya mitingine göndermeler mevcuttur (Evren, 2000: 23).

10 Füsun Üstel, Bülend Ulusu hükümeti programının eğitimle ilgili kısmında bulunan ifadelere dikkat çeker. Türk milliyetçiliği ifadesinin Atatürk milliyetçiliği olarak değiştirildiğini gösterir (Üstel, 2005: 279; Kaplan, 2005: 312).

tilen Atatürk imgesinden güç alır ve onun doktriner Türk milliyetçiliğine oranla daha kapsayıcı olduğu varsayılır.[11]

Darbenin sembol ismi Kenan Evren[12] hem ara rejim hem de cumhurbaşkanlığı döneminde öğrencilere ve öğretmenlere hitap ettiği tüm özel günlerde "sapık ideolojiler" tamlamasını ya doğrudan kullanmış ya da içeriğini koruyacak şekilde başka sözcüklerle ifade etmiştir.[13] Danışma Meclisi'ndeki (DM) konuşmalar esnasında ise sözü edilen kalıba daha çok organik toplum hedefine tehdit bağlamında; eğitim, gençlik ve kültür bahsinde tesadüf ediyoruz.[14] 1980 öncesinde "yabancı" fikirlerin yayılmasında faturanın ailelere ve eğitim kadrolarına çıkarıldığını söylemek mümkündür. Örneğin Emekli Korgeneral İhsan Göksel, 12 Eylül'e gelinmesinin temel nedenlerinden birinin "ailedeki çatlaklar" olduğunu iddia eder. Ona göre çocuk terbiyesinde "eski Türk adetlerinin unutulması" ve "milli olmayan bir eğitim tarzı yürütülmesi" çocukların ve gençlerin zihinlerinde "boşluklara" yol açmıştır. Göksel bu boşlukları kendi çıkarları için kullananların, anarşi ve kardeş kavgasına neden olduğunu ileri sürer (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 10 Kasım 1981: 71). Bu bağlamda çocukluk ve gençlik arasındaki mesafe silikleşir; çocuklar ve gençler edilgen alıcılara indirgenir.

Çelik (2010: 219), 12 Eylül sonrasında siyasete karşı devlete yapılan vurguya dikkat çekerek bu stratejinin toplumun siyasetten arındırılması süreciyle ilişkisini kurar. Devlete vurgunun yanı sıra, askerlerin ve yeni dönemin yasa yapıcılarının "ideoloji" ve "siyaset" arasına duvar örmek istedikleri, ilkini rejime dolaysız bir "tehdit", ikincisini ise "teknik bir mesele" olarak tanımladıkları görülür. Uzun restorasyon dönemi boyunca toplumun politikayı dar manada (yönetimle ilgili işler) kabul etmesi ve fakat politikanın o daraltılmış halinden de uzak durması arzu edilmiştir. Özal'ın politikayı ekonomik-teknik rasyonalite çerçevesinde kavrayan pragmatik tavrı ve "ideoloji" karşıtlığı (Türk, 2014: 152), sözü edilen eğilimle birleşerek ANAP'ın siyasi çizgisini belirlemiştir. 12 Eylül sonrasının kanaat teknisyenleri ise medyada benzer bir rol üstlenmiş, "geçmişin yükü"nden kurtulmanın yolunun ideolojilere sırtını dönmekten geçtiğini savunmuşlardır (Durna, 2017: 317). Milliyetçilik, kapitalizm, pragmatizm gibi 12 Eylül sonrasında birbirleriyle yeni bir etkileşime giren düşünce akımları

11 Anayasa hazırlığı bağlamında da bu tartışmayı izlemek mümkündür. Milliyetçi-muhafazakârlar Türk milliyetçiliği ifadesinin konmasını istese de MGK'nın talimatıyla Atatürk milliyetçiliği ifadesi 1982 Anayasası'nın ikinci maddesine konur (Taşkın, 2007: 265).

12 Evren'in 1980 sonrası Atatürk rolüne öykünen, fakat idol olmaktan uzak bir simge olduğunu hatırda tutmak gerekir (Tekiner, 2010: 189).

13 Örneğin Evren'in 23 Nisan konuşmaları (*Milliyet*, 24 Nisan 1981: 10; 23 Nisan 1983: 1). Evren cumhurbaşkanı olduktan sonra da benzer açıklamaları sürdürür (*Milliyet*, 25 Kasım 1984: 10).

14 Milli Güvenlik Konseyi kontenjanından seçilen Hikmet Altuğ DM'de gençlerin Mustafa Kemal Atatürk'ü örnek almasını salık verdikten sonra şöyle demiştir: "[Atatürk'ün] Cumhuriyeti emanet ettiği gençlerimize de sesleniyorum; en büyük hediyesi onun gerçekçiliğidir. Bu sayededir ki, gençliğimiz sapık ideolojilerin gerçekte bir özgürlük düşmanı olduğunu görüp tanıyacaklar, ezelden ebede hür yaşamış, hür yaşayacak ulusumuza soldan, sağdan ve geriden gelen esaret zincirini lâyık görmeyeceklerdir (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 10 Kasım 1981: 44).

ise "ideoloji"den" sayılmamıştır. Hal böyleyken eğitimcileri ve öğrencileri küçük yaşlardan itibaren "ideoloji"den ve "siyaset"ten ayrıştıracak bir eğitim sistemi yapılandırmak restorasyon hükümetlerinin öncelikli amaçları arasına dahil olmuştur. Siyasetten arındırma sürecinin düşünsel ve mekanik/kurumsal yönleri vardır. Buna göre ilköğretimden üniversiteye kadar tüm eğitim kademeleri sıkı bir disiplinle ordudakine benzer biçimde (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 26 Ocak 1982: 215) "milli bir çizgiye" oturtulmalıdır, "beynelmilelci eğitimi hedefleyen" kişi ve dernekler sistemden temizlenmelidir (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Şubat 1982: 593). Bu çerçevede atılacak adımları gerekçelendirmek üzere, 1980 öncesinde Aydınlar Ocağı ve benzeri çevrelerin dillendirdiği İstiklal Marşı'nın dahi okunmadığı, ulusal bayrağın göndere çekilmediği okullar iddiası sıkça gündeme getirilir ve ara rejim, okulları kapsayıcı olduğunu düşündüğü sembollerle donatarak görevini yerine getirdiğini göstermeye çalışır. 12 Eylül sonrasında eğitim kurumlarındaki zorunlu ritüeller, "yeni sayfa açma" çabasının bir göstergesi olduğu gibi aynı zamanda kültüralist milliyetçiliğin izdüşümlerinden biridir.[15]

Siyasetten arındırma ve denetim odaklı iktidar teknikleri okullarla sınırlı kalmamış, öğrenci yurtlarını da kapsayacak şekilde genişletilmek istenmiştir. Başbakan Ulusu, erken tarihte okullar gibi yurtların da "aşırı cereyanlardan" temizlendiğini söyler (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 21 Aralık 1981: 478).[16] Yurtlarda yaşamın yeniden organize edilmesinde solidarist-korporatist anlayış birinci dereceden etkili olmuştur. Örneğin DM'de konuşan Halil Akaydın şöyle der: "... Yurtlar gençliğin en çok kümeleştiği, gençliğin aile ocağında aradığı ihtiyaç ve sıcaklığı bulacağı yerlerdir. Aile sevgisi ve aile sıcaklığını orada yaşatan gençlik, toplumda birbirine düşman olmaz. Çünkü düşmanlık, sevgi yoksunluğundan doğar. Evindeki sevgiyi yurdunda yaşatabilen gençlik milletini de bölmez." (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 26 Ocak 1982: 216). Bu anlayışın, ara rejimin peşi sıra iktidara gelen Özal hükümetlerini de büyük ölçüde kapsadığını ileri sürebiliriz. Döneminin siyasi tutumuna uygun olarak Kredi ve Yurtlar Kurumu (Yurt-Kur), çocukların ve gençlerin ahlâkını koruma ve hegemonik toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretme misyonunu üstlenir. Buna göre kadın öğrenciler "evlilik hayatına" yurtlarda hazırlanacaktır.[17]

I. Özal hükümetinin (13 Aralık 1983-21 Aralık 1987) ilk Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler'in (14 Aralık 1983-13 Eylül 1985) İzmir'de yurtları gezer-

15 1981'in daha ilk günlerinde Sümerbank MEB'e 10 bin bayrak hediye etmiştir. Teslim töreninde konuşan Milli Eğitim bakanı "öğrenci ve öğretmenleri bayrağın çevresinde tek vücut" olmaya çağırır (*Milliyet*, 19 Ocak 1981: 7).

16 Muhalif öğrencilerin yurtlardan atılacağı Ulusu hükümetinin programında da yer almıştır (*Milli Güvenlik Konseyi Tutanak Dergisi*, 27 Eylül 1980: 91). Ayrıca bkz. (Kaplan, 2005: 313).

17 Kredi ve Yurtlar Kurumu yurtlarda kalan öğrencilerin "zekâ ve becerilerini geliştirme" kararı alır. 1984 sonbaharında kız öğrenci yurtlarında "zeki ve becerikli kadın kolay koca bulur" iddiası çerçevesinde öğrencilere çamaşır yıkamayı, dikiş dikmeyi öğretmeye başlar (*Milliyet*, 7 Ekim 1984: 3).

ken söylediği yurtlara "askeri okul disiplini" getirme sözü (*Milliyet*, 5 Ağustos 1984: 3) 12 Eylül'ün öğrencilerin ortak alanlarını siyasetsizleştirme gerekçesiyle ağır disiplin koşullarına tabi kılma projesinin sivil dönemin ilk günlerinde de benimsendiğini gösterir. 1989'un ilk aylarında Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı'na bağlı Yurt-Kur'un yükseköğretim yurtlarında yüzlerce yayın hâlâ yasak kapsamındadır. Üstüne üstlük odalarda gece baskını ile yasak kitap aranır (*Milliyet*, 3 Mart 1989: 14). Ağır denetim ve yurt koşullarını iyileştirmek konusunda tatmin edici bir ilerleme sağlanamaması, öğrencilerin somut sorunlar üzerinden eyleme geçme geleneğini canlandırmıştır. Bu çerçevede en kapsamlı protestolar 1986 baharında Hacettepe Üniversitesi merkez yurdunda keyfî ve katı disiplin uygulamaları protesto edilir. Protesto eden öğrenciler disiplin yönetmeliği gerekçe gösterilerek yurttan uzaklaştırılır. Ayrıca tüm yurtlardaki öğrencilere "emniyet bildirim formu" doldurmaları zorunlu hale getirilir (*Milliyet*, 25 Mart 1986: 2). Kötü barınma koşullarının protesto edildiği bu örneklerde görüldüğü üzere siyasi otorite, okul ve yurt yönetimleri çözümü ilave güvenlik önlemleri almakta bulmuştur.

Üniversite öğrencilerinin 1985 sonrasında artan faaliyetleri Özal hükümetlerini restorasyonun sınırları bağlamında zorlamıştır. YÖK Kanunu'nda değişiklik yaparak her yükseköğretim kurumunda yalnız bir öğrenci derneğinin kurulabileceğini öngören yasanın 1987 baharında TBMM Milli Eğitim Komisyonu'nda kabul edilmesi öğrencilerin tepkisini çekmiş ve öğrenci kamusunu yeniden bir araya getirmiştir. Kolluk kuvvetlerinin sert bir biçimde müdahale ettiği öğrenci eylemleri neticede yasa teklifinin geri çekilmesine yol açarak bir dönüm noktası olmuştur.

Öğrencilerin 12 Eylül düzenlemelerine karşı aldığı eleştirel tutum, bir süre sonra Özal döneminin "kontrollü liberalleşme" eğilimi içinde soğurulmak istenmiştir. Hasan Celal Güzel'in milli eğitim bakanı olduğu yıllarda (21 Aralık 1987-31 Mart 1989) yükseköğretim öğrencilerinin sorunlarının dikkate alındığı izlenimi doğuran adımların atılması bu bağlamda değerlendirilebilir. Güzel, "siyasetten uzak duran ideal öğrenci" kalıbının dışına çıkan beyanlarda bulunur ve öğrencileri kendisiyle birlikte YÖK Kanunu, Dernekler Kanunu gibi kanunların değiştirilmesi için sürece katılmaya davet eder (*Milliyet*, 1 Mart 1989: 9). Muhalif kültürden uzaklaşmış bir gençliğin yalnızca "kendisiyle ilgili" konulara temsilî mekanizmalar içinde katılması vaadi kontrollü liberalleşme eğilimiyle uyumludur. Güzel'in sözü edilen hamlesi tarihsel olarak sağda Marksizm'e karşı zafer kazanıldığının düşünüldüğü bir döneme denk düşer. Ancak Özal hükümetlerinin 1989'dan baharından itibaren karşılaştığı grev ve işçi eylemleri (Saraçoğlu, 2015: 800-804), egemen kamusal alanın sınırlarına meydan okuyan öğrenci kamusunun yeniden bir tehdit olarak kodlanmasını beraberinde getirir.

Restorasyon sürecinde öğretmenlere yüklenen "misyon"

12 Eylül sonrasında restorasyon projesinin bir diğer veçhesi eğitimciler üzerinden işlemiştir. Hem ara rejimin hem de onu takip eden Özal hükümetlerinin hedefi restorasyon projesine uygun öğretmenleri görevlendirmektir. Bu doğrultuda öğretmenlerin disiplin rejimini değiştirmeye,[18] eğitimcileri önceki siyasal ve sendikal bağlarından koparmaya yönelik hamleler yapılır. Böylece 1960-1980 yılları arasında oluşan muhalif öğretmen kamusunun yeniden inşası önlenecektir. Atatürk'ün yüzüncü doğum yılında, 24 Kasım'ın cunta tarafından Öğretmenler Günü olarak ilan edilmesi[19] ve 12 Eylül öncesindeki eğitim temalı kutlama ve etkinliklerin yeni dönemde yasaklanması bu çerçevede sembolik bir adımdan çok ötedir.[20] Evren, 24 Kasım'ın Öğretmenler Günü olarak ilk kez kutlandığı 1981'de öğretmenlere "olaylara karışan meslektaşlarını tespit ederek ilgili mercilere bildirmesini" ister (*Milliyet*, 25 Kasım 1981: 3). İdeal öğretmene ihbar vazifesinin yüklenmesi restorasyon projesinin karakterini deşifre etmek bağlamında not edilmesi gereken bir özelliktir. 1983 yılında, darbenin yıldönümünde, öğretmenler gününün kutlanmasına ilişkin çok detaylı bir yönetmelik çıkarılır ve öğretmenlere yaşayan rol model gösterme arayışı yönetmeliğe dahil edilir. Buna göre "Atatürk milliyetçiliği doğrultusunda Türk milletinin milli, manevi, insani, kültürel değerlerini benimseyen, koruyan, geliştirenler" arasından yılın öğretmeni seçilecektir (*Resmi Gazete*, 12 Eylül 1983). Sivil siyasete geçildiğinde yılın öğretmeni seçilen ilk eğitimci, emekli öğretmenlerden oluşan bir heyetle Cumhurbaşkanı Evren'i ziyarete gider.[21]

12 Eylül rejimi ve milliyetçi-muhafazakâr çevreler, öğretmenlerin "ideoloji yüklü yakın geçmişle" bağını kopartarak Başöğretmen'in yoluna geri dönmesinin zorunlu olduğu mesajını verir.[22] Bunun altyapısı ise öğretmen yetiş-

18 Milli Güvenlik Konseyi Şubat 1982'de aldığı bir kararla öğretmenlere disiplin cezası verilmesini kolaylaştıracak bir düzenleme yapar. Buna göre il milli eğitim kurulları ve valiler öğretmenlere disiplin cezası verme yetkisiyle donatılır.

19 Öğretmenler Günü'nü kutlama yönetmeliği, göreve yeni başlayacak öğretmenlerin and içmesini zorunlu kılar (*Milliyet*, 16 Şubat 1981: 1).

20 Evliya Parlak 24 Kasım'ın icat edilme gerekliliğini şöyle anlatır: "... geçmişte köy enstitülerinin kuruluş yıldönümünde, öğretmen okullarının kuruluş yıldönümlerinde belirli mihrakların vasıta olarak kullandıkları eğlenceleri veya kutlamaları önlemek için ve bir kez bir noktada öğretmenleri birleştirmek için Büyük önderimiz, Cumhuriyetimizin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün başöğretmenlik unvanı aldığı 24 Kasım tarihini Türkiye'de bundan sonra her yıl kutlamak üzere öğretmenler günü olarak kabul etmiştir" (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 25 Kasım 1981: 346).

21 Selma Aktan 1984'te yılın öğretmeni seçilir ve Evren'e Atatürk tablosu hediye eder (*Milliyet*, 25 Kasım 1984: 1).

22 DM'de 24 Kasım vesilesiyle söz alan Z. Çakmakçı şöyle der: "Öğretmen arkadaşım, ülkenin yeniden kurulduğu bu dönemde üzerine düşen görevi Başöğretmenin gibi insan ve memleket sevgisiyle ilmin ışığında yerine getireceğine inancım tamdır. Eğer hala yakın geçmişin hasretini çekenler varsa aranızda onları aydınlık yola davet et. Yine de direniyorsa artık o zavallıya hiç kimse yardım edemeyecektir" (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Kasım 1981: 333).

tiren köklü kurumların dönüştürülmesinden geçer.[23] Darbeden kısa bir süre sonra, kendisi de bir eğitimci ve Milli Eğitim Komisyonu'nda başkanvekilliği yapacak olan Nihat Kubilay, öğretmenlik ve müfettişlik yaşamından örnekler vererek öğretmen yetiştiren kurumların yozlaştığını ileri sürer. Kubilay'a göre "öğretmen ve yöneticiler çeşitli yönlere itilmek suretiyle, dönemlerin politik aracı haline getirilmek istenmiş, böylece bir zamanlar eli öpülen öğretmenin saygınlığına gölge düşürülmüştür" (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 1 Aralık 1981: 369). Yeni idare bu sorunu çözmelidir, liyakati esas alan bir yeniden örgütlenmeye gidilmelidir. Gerekirse "eğitim müesseselerinin her kademesine "politika giremez" levhaları büyük puntolarla yazılarak asılmalı veya bu espri getirilmelidir" (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 1 Aralık 1981: 369). Benzer yorumlara sağ entelijansiyanın yayınlarında rastlamak da olasıdır. Örneğin *Boğaziçi Dergisi*'nin hazırladığı özel dosyada gençliğin içine düştüğü "buhranın" nedenleri anlatılırken "politikacı haline gelen öğretmenler"den şikâyet edilir (Erdim, 1983: 25). Ama aynı zamanda hükümete milliyetçi öğretmen yetiştirme konusunda görev yüklenir. Bu çerçevede milliyetçi-muhafazakâr çevreler 12 Eylül öncesinde ülkücü-sağ siyasetin örgütlendiği eğitim enstitülerine dokunulmaması gerektiğini özellikle vurgularlar (örneğin bkz. Semerci, 1982b: 42).

Öğretmenleri yetiştiren kurumları ve çalıştıkları okulları disipline etmek eğitim kadrolarını politik tutumlardan uzak tutmaya yeter mi? Öğretmenlerin kültürel çevrelerinin okulla sınırlı olmadığını bilen darbe kadroları için bu sorunun cevabı olumsuzdur. Ara rejim, bir adım ileri giderek öğretmenlerin boş zamanlarını geçirdikleri okul dışı alanları da solidarist-korporatist perspektiften düzenlemek istemiştir. "Öğretmenevi ve lokalleri" bu girişimin açık bir ifadesidir. Ulusu hükümeti döneminde milli eğitim bakanlığı yapan Hasan Sağlam, öğretmenevi açma projesinin gerekçesi olarak öğretmenleri "kahve köşelerinden, bilinmeyen fikirlerden kurtarmayı" gösterir (*Milliyet*, 7 Şubat 1983: 1). Muhalif/karşıt öğretmen kamusunun yerini egemen kamusal alanın içine çekilen, bu haliyle nötr/siyaset dışı olması beklenen, parçalı bir öğretmen kamusu alacaktır.

Öğretmenlerin nitelik ve misyonlarına dair uzun tartışmaların benzerlerini Milli Eğitim Şûralarında ve Meclis'teki Milli Eğitim Komisyonu çalışmalarında görmek mümkündür. Öğretmenlerin, alınan tedbirlere rağmen istenen konuma gelemediği sıkça ifade edilir. Örneğin MEB 8-11 Haziran 1982'de yapılan 11. Milli Eğitim Şûrası (MEŞ) için hazırladığı raporda öğretmenlerin niteliğinin düştüğü ve öğretmenliğin toplumda gördüğü değerin azaldığı iddia edilir. Kenan Evren ise öğretmenleri politikadan uzaklaştırarak onlara "eski saygınlıkla-

23 MEB eğitim enstitülerini ve öğretmen okullarını "tek çatı" altında toplamaktan yanadır. Bu okulları kapayarak Gazi Üniversitesi'nde fakülte bünyesinde öğretmen yetiştirme hazırlığına girişilir (*Milliyet*, 14 Ocak 1981: 7).

rını" kazandırdıklarından emindir (*Milliyet*, 25 Kasım 1982: 1).

12 Eylül sonrasında Meclis'teki tartışmalar, restorasyon hükümetlerinin eğitimin sorunlarını çözmekten uzak olunduğunun kanıtı gibidir. Örneğin 1982 başında DM'de milli eğitim bütçesi görüşüldüğü esnada ortaya çıkan tablo, ara rejimin ideolojik restorasyon hedefini öne çıkarırken kurumsal düzlemde ciddi sorunlar yaşadığını gözler önüne serer. Şehirlerin birçoğuna milli eğitim müdürü atayamamış, kadrosuzluk gerekçesiyle birçok öğretmene terfi verememiş, tayinden bir ay sonra müdürleri görevden almış bir hükümet vardır ve tüm bu aksaklıklar bütçe görüşmelerinde eleştiriye tabi tutulmuştur (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Ocak 1982: 585). MEŞ kararlarının pratiğe geçirilmemesi ve öğretmenlerin maddi problemlerinin çözülmemiş olması da gözden kaçmamıştır.[24] Sözü edilen başlıkların birçoğunda çözüm önerileri orduda toplanır. Örneğin bütçe görüşmelerinde söz alan Atalay Peköz "hatalı atamaların" önlenmesi için MEB ile sıkıyönetim komutanlıklarının birlikte daha sıkı çalışmasını salık verir.[25] Milli Eğitim Bakanı Hasan Sağlam sıklıkla "eğitimin aksamadığını" beyan etse de (*Milliyet*, 14 Mart 1982: 3) 1982-1983 eğitim-öğretim dönemi kapanırken hâlâ binlerce branş öğretmeni açığı vardır. Bu sorunların büyük bir bölümü Özal hükümetleri döneminde de devam eder. Takip edilen neoliberal politikaların eğitimci sorununun derinleşmesinde payı, ilerleyen satırlarda gösterileceği üzere azımsanmayacak ölçüdedir. Öğretmen eksikliği tamamen giderilemediği gibi ideal öğretmenin yetiştirilmesine ilişkin tartışma da sönümlenmemiş; eğitimde kadrolaşma konusu gündemden düşmemiştir.[26] Restorasyon döneminde hem eğitimdeki yönetsel faaliyetlerin başat aktörleri değişir hem de ideolojik terkipte yer alan muhafazakâr ve dinî vurgular artar.

Özal hükümetleri boyunca öğretmen kamusunu denetleme ve dönüştürme faaliyetleri neoliberalizm ile milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin kesişim hattında sürmüştür. Hasan Celal Güzel'in milli eğitim bakanı olduğu dönemde toplanan MEŞ'te öğrencileri "milli kimlik şuuru" ile yetiştirmenin öncelikli başlık olması 12 Eylül ara rejimi ile sürekliliğe işaret eder. Aynı şûrada ortaokulların ilköğretimle bütünleştirilmesi ve müfredat uyumunun gerçekleştirilmesi kararlaştırılır. Şûra kararları içinde öğretmen yetiştirilmesini doğrudan ilgilendiren kısımlar da vardır. Öğretmenlere alan bilgisi, genel kültürün yanı sıra "milli

24 Eleştirilerin arttığı günlerde Milli Güvenlik Konseyi mart ayından itibaren bin liralık eğitim ve öğretim tazminatı verilmesini kabul eder (*Milliyet*, 24 Ocak 1981: 7). Fakat kısa bir süre sonra MEB resmî ve özel okullarda çalışan öğretmenlerin özel dershanelerde görev yapamayacağına dair bir yönetmelik çıkararak öğretmenlerin mesailerini çalıştıkları okullarla sınırlandırır (*Milliyet*, 31 Ocak 1981: 14).

25 Peköz: "Sıkıyönetim komutanlıklarımızın ve bölgelerindeki değerli vekil komutanlarımızın müspet bilgi, görgü ve geniş istihbaratlarına dayanan atama ve nakil işlemlerindeki önerilerinden mutlaka yararlanmalı ve ülkemizin çok önemli olan bu günlerinde Milli Eğitim Bakanlığımızın bu makamlar ile tam bir uyum içinde çalışması mutlaka sağlanmalıdır" (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Ocak 1982: 591).

26 1984'ten itibaren ortaöğretim kurumlarına atanan müdür ve müdür yardımcıları arasında din eğitimi almış isimlerin öne çıkması dikkat çekicidir (*Milliyet*, 12 Temmuz 1987: 10).

kültür" unsurlarının eklenmesi karara bağlanır.[27] Buna göre öğretmenler eğitim ve öğretimde yeni teknolojileri kullanmalı, "çağı yakalamalı" fakat "milli değerlerden" ödün vermemelidir. Sürekliliğin bir diğer veçhesi kendini öğretmenlerin dernek kurma hakkını yeniden elde etme mücadelesinde ya da 1402'liklerin göreve iadesi tartışmalarında gösterir. Özal hükümetleri bu konularda adım atarken 12 Eylül öncesini olumsuz bir tecrübe olarak hatırlatmaya devam etmiştir.[28] Bu nedenle ancak "kontrollü liberalleşme" politikasıyla çatışmayan adımlardan söz edilebilir.

Restorasyonun etno-kültürel sınırları

Darbeyi takip eden günlerde Ulusu hükümeti, öğretmen nakil ve atamasıyla ilgili yönetmelikten öğrenci disiplin yönetmeliğini kadar çok sayıda düzenleme yapmıştır. Fakat kültürel hegemonyanın taşıyıcı unsurları olarak görülen tarih ve dil alanlarında hâlâ yapılacak işler vardır. Aydınlar Ocağı, devletin belirlediği "milli bir kültür politikasına" ihtiyaç duyulduğunu, dil ve tarih bilinci üzerine kurulacak böylesi bir politikanın 12 Eylül öncesine bir daha dönmemenin teminatı olduğunu (Deliorman, 1982: 4) iddia ederek hükümeti etkilemeye çalışır. Materyalizm, kozmopolitizm ve hümanizmin karşısına yerleştirdikleri milli kültür politikasının ulusal kimliğin etno-kültürel sınırlarını tahkim edeceğini varsayarlar. Eğitim ve kültürden sorumlu kurumlara milli kültürün örgütlenmesinde ortak hareket etme vazifesi yüklerler ve MGK ve Devlet Planlama Teşkilatı'nı (DPT) da eğitim-kültür politikalarının tayini ve planlamasının asli bir parçası olarak görürler.

Milliyetçi-muhafazakâr çevreler, ilk müdahalelerini dil üzerinden yaparlar ve erken Cumhuriyet dönemindeki arı Türkçe denemelerini ağır bir dille eleştirirler. 1970'li yıllara dair eleştirilerin ağırlık merkezi ise TRT ve Türk Dil Kurumu'na (TDK) kaymıştır.[29] Aydınlar Ocağı'nın "Türk dilini tartışmak" üzere bir araya getirdiği Cemil Meriç, Ercüment Kuran, Erol Güngör, Faruk Akûn gibi isimlerin ortaklaştığı noktalardan biri TRT'nin dil konusunda "yıkıcı" rol oynadığıysa, bir diğeri de TDK'nin "ilmi bir teşekkül olmadığıdır" (*Boğaziçi*, 1982: 8-11). Bu nedenle darbeden sonra Kenan Evren'in TDK'yi "kısa sürede lisan anlayışı getirmeye" çalıştığı için eleştirmesi (Taşkın, 2007: 251-252) sağ entelijansiya tarafından memnuniyetle karşılanır.

Milliyetçi-muhafazakâr entelijansiya dilde sadeleşmenin çoktan tamamlandı-

27 Benzer yorumları Aile Şûrası'nda yapılan tartışmalarında da görüyoruz (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 121).

28 Örneğin dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Celal Güzel öğretmenlerin dernek kurmasına izin verilmesi gündemdeyken tek kaygılarının "1980 öncesi gibi hak ve özgürlüklerin suiistimali" olduğunu söyler (*Milliyet*, 22 Mart 1988: 3).

29 Darbeden kısa bir süre önce Aydınlar Ocağı TDK ve TRT gibi kurumların devlet tarafından daha sıkı bir biçimde kontrol edilmesini talep etmiştir (Copeaux: 1998: 59)

ğını, 12 Eylül öncesinde tanık olunanın basit bir tasfiye değil, uydurmacılık olduğunu ileri sürmüştür (*Boğaziçi*, 1983: 15, 16). "Yaşayan Türkçecilik" vurgusu yapan bu bakış açısı aslında sol Kemalist perspektife entelektüel bir itirazdan fazlasıdır ve kültüralist milliyetçiliğin muhafazakârlıkla buluşarak nesil yetiştirme projesinin asli bir parçasıdır. Evren'in ve mezkûr sağ çevrenin ortaklaştığı talep hem hükümet programıyla hem de 1981'in sonunda Başbakan Ulusu'nun beyanatlarıyla tescillenir. Ulusu ders kitaplarının dili üzerine çalışıldığını, öğretmenlerin okullarda "aşırılıklardan" kaçınarak "yaşayan ve konuşulan Türkçeyi" geliştirmeleri gerektiğini söyler (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 21 Aralık 1981: 478).[30] "Yaşayan Türkçeciler", Atatürk'ün de dilde sadeleşmeden vazgeçtiğini kanıtlamaya çalışarak TDK'nin yanlış yolda olduğunu iddia ederler (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Ocak 1982: 596). 1982 başında MEB'in bütçesi konuşulurken TDK eleştirilerinin sürdüğünü, bu eleştirilerin ancak kurum kapatılıp sonra yeniden kurulunca sona erdiğini ifade etmeliyiz. TDK ve Türk Tarih Kurumu'nun (TTK) yerine kurulacak olan Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (AKDTYK) ise hem darbenin lider kadrosunun hem de milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin kültüralist milliyetçiliğine cevap verecek şekilde dizayn edilir (Taşkın, 2007: 266-274). Bu çerçevede Milli Eğitim Temel Kanunu'nda 16 Haziran 1983 tarihinde yapılan değişiklikle AKDTYK'ye referans verilir.[31] Kültür politikasının planlanmasına ilişkin raporlar da AKDTYK'de tartışılır.

Sivil döneme geçildiğinde AKDTYK'nin ilk yaptığı etkinliklerden birinin Ömer Seyfettin'in yüzüncü doğum günü anması olması şaşırtıcı değildir. Buna ilaveten "yaşayan Türkçecilik" Turgut Özal döneminin eğitim ve kültür politikalarına da damgasını vurur.[32] Bu bağlamda Aydınlar Ocağı çevresi, okullarda öğrencilere sunulan ders kaynaklarının restorasyon projesi ile uyumlu olması gerektiğini hatırlatır.[33] "Milli kültüre" daha çok yer verilmesi için ders kitapla-

30 Ders kitaplarının dili 1983'ün sonunda hâlâ tartışma konusudur. Bakanlık, 1983 sonunda bazı kitaplarda kullanılan dilin Talim ve Terbiye Kurulu kararlarına uygun olmadığını söyleyerek kitapların 1984-1985 eğitim-öğretim döneminde uygulamadan kaldırılacağını açıklar (*Milliyet*, 30 Kasım 1983: 11).

31 Kanunun 10. maddesi şöyledir: "Milli birlik ve bütünlüğün temel unsurlarından biri olarak Türk dilinin, eğitimin her kademesinde, özellikleri bozulmadan ve aşırılığa kaçılmadan öğretilmesine önem verilir; çağdaş eğitim ve bilim dili halinde zenginleşmesine çalışılır ve bu maksatla Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ile işbirliği yapılarak Mili Eğitim Bakanlığınca gereken tedbirler alınır." http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf (erişim tarihi: 17 Nisan 2019).

32 ANAP hükümetinin Devlet Bakanı Kazım Oksay, 1984'te Dil Bayramı kutlamasında hedeflerinin "Türk dilinin nesiller arasında kopukluk getirmeyecek bir yapıya kavuşması" olduğunu söyler (*Milliyet*, 27 Eylül 1984: 6).

33 Altan Deliorman hedef "eğitimde millileşme" ise sosyal bilimlerle ilgili ders kitaplarıyla işe başlanmalı, der. Çünkü ona göre sosyal bilimlerle alakalı ders kitaplarının içeriği milli ihtiyaçlara cevap vermez: "Mısır, Babil, Roma, Yunan tarihlerini ezberleyen çocuklarımız, Gök-Türk İmparatorluğundan ve Büyük Selçuklu Devletinden habersiz kalıyorsa bunda bir çarpıklık var demektir. Apeninleri, Amazon'u iyi tanıyan ama Türklüğün coğrafyasından, İslam âleminin bugünkü durumundan habersiz Türk nesillerinden ileride ne bekleyebiliriz?" (Deliroman, 1985: 13)

rının ve okuma listelerinin yenilenmesini savunan milliyetçi-muhafazakâr isimler bir yandan yeni kitapların içeriğini tarif ederken (Doğanay, 1982; Semerci, 1981a) bir yandan da "Öz-Türkçeci - Marksist" yazarların eserlerinin okullara sokulmamasını öğütler.[34] Sendikal mücadele, sınıf dayanışması gibi konuları ele alan çocuk kitaplarının "ideolojik şartlandırma" içerdiğini ve piyasaya sürülmesinin engellenmesi gerektiğini (Gülerman, 1983: 28) iddia ederler.

"Milli kimlik" restorasyonunun ve bunun bir parçası olarak egemen kamusal alanın dilinin ve sembollerinin tüm ülke coğrafyasını kuşatması beklenir. 12 Eylül rejimi, 19 Ekim 1983'te kabul edilen bir 2932 sayılı kanun ile Türk vatandaşları için Türkçe dışında bir anadil tanımadığını göstermiş olur, aynı zamanda bu kanun ulusal kimliğin tanımlanmasında etno-kültürel tezlerin baskın karakterini gözler önüne serer.[35] Anadil konusunda böylesi bir tutum alan rejim bir yandan da Kürtleri İslâm paydasında milli kültür tanımının içine çekmek istemiş, bunun da laiklik ilkesiyle çelişmediğini iddia etmiştir (Çubukçu, 2001: 269). Öte yandan kurucu dönemin ulusal sembollerini yurt sathında yaygınlaştırmayı restorasyon sürecinin mekanik bir unsuru haline getirmiştir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesine gönderilen Atatürk heykellerini bu bağlamda düşünmek olasıdır. Tekiner (2010: 199, 200), sipariş usulü hazırlanan tıpkıbasım heykellerin topluca gönderildiğini ifade eder. Kamusal alandaki heykellerin yetişkinlere ve çocuklara yalnızca rejimin "bayraklaştırdığı" Atatürkçülüğü değil, Türk kültürünü de hatırlatması/taşıması beklenmiştir. Güneydoğu turuna çıktığında öğretmen ve öğrencilerle buluşmaya özel önem veren Kenan Evren'in de amacı aynıdır. 1981 sonbaharında Siirt'teki tatbikatı izleyen Evren, Batman'ın Aydınkonak köyüne geldiğinde onu ellerine Türk bayrağı verilmiş çocuklar karşılar. Evren, soru sorduğu öğrencilerin bilgi düzeyinden memnun kalmaz ve doğrudan bölgedeki öğretmenleri hedef alır.[36] Okul yöneticilerinin öğretmen azlığından söz etmesi Evren'in sert tutumunu değiştirmez. Kürt köyüne yapılan ziyaret 12 Eylül'ün restorasyon projesinin kültürel izdüşümü gibidir (*Milliyet*, 21 Ekim 1981: 1). Bu ziyaretten birkaç ay sonra, bütçe görüşmelerinde Doğu ve Güneydoğu'da "milli dilin ihmal edilmesi" hararetli bir gündem başlığı olur.

12 Eylül sonrasında politik atmosferin etkisiyle Kürtçe, Kürt dili gibi ifadelerden kamusal tartışmalarda özenle kaçınıldığını fark ediyoruz. Konuşmalarda

34 Örneğin Prof. Dr. Mehmet Kaplan (1985: 8) şöyle der: "Öz-Türkçeci Marksist yazarın yetişen nesilleri tarih, dini ve milli kültürden uzaklaştırmaktır. Bundan dolayı onların sınıfa girmesi, Türk milletine yarar değil zarar verir."

35 Türkçeden Başka Dillerle yapılacak Yayınlar Hakkında Kanunun 3. maddesi şöyledir: "Türk Vatandaşlarının anadili Türkçedir. a) Türkçeden başka dillerin anadili olarak kullanılmasına ve yayılmasına yönelik her türlü faaliyette bulunulması, b) Toplantı ve gösteri yürüyüşlerinde, mahallin en büyük mülkî amirinden izin alınmadıkça bu Kanunla yasaklanmamış olsa bile Türkçeden başka dille yazılmış afiş, pankart, döviz, levha ve benzerlerinin taşınması, plak, ses ve görüntü bantları ve diğer anlatım araç ve gereçleriyle yayım yapılması, yasaktır."

36 Evren şöyle der: "Bu öğretmenler çocuklara bir şey öğretmiyorlarsa biz bunlara niye maaş veriyoruz" (*Milliyet*, 21 Ekim 1981: 11).

"mazideki ihmallerin" geride bırakılarak çocuklara Türkçe öğretilmesi için harekete geçilmesi gerektiğinin söylenmesiyle yetinilir (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Ocak 1982: 593). Özal hükümetleri döneminde ulusal kimlik restorasyonunun Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu kapsayabilmesi için bölgede görev yapacak öğretmen sayısını arttırmak gerektiği ifade edilir. Ancak Doğu'da çalışan öğretmenlerin maaşlarını iyileştirmek dışında (*Milliyet*, 7 Ekim 1981: 14) bu kapsamda gerçek bir tartışmaya tanık olmak mümkün değildir. "Kontrollü liberalleşme" eğilimlerinin ağır bastığı dönemde ise anadil konusu özel alan ile sınırlandırılarak ele alınacaktır.

Din eğitimi ve vatandaşlık ethosu

Milli kimliğin restorasyonunun diğer asli unsuru dinî toplumsallaşmanın egemen politik kamusal alana eklemlenmesidir. 12 Eylül'ü takip eden günlerde, İslâm'ın yalnızca bireysel inanç hürriyeti olarak değil, toplumsal bir fenomen olarak değerlendirilmesinin, resmî ideolojinin "seküler" sınırlarıyla çatışmayacağı tezi askerlere kabul ettirilmiş gibidir.[37] Küçük yaştan itibaren dinî bilgilerle donatılacak çocukların gençlik yıllarında "yabancı ideolojilerin tuzağı"na düşmeyeceklerini savunan milliyetçi-muhafazakâr çevreler yasa yapıcıları din eğitiminin genişletilmesi konusunda ikna etmiştir. Zorunlu din dersinin 1982 Anayasası'na girmesini bu bağlamda düşünmek olasıdır. Aydınlar Ocağı çevresi zorunlu din derslerinin yanı sıra okul, cami ve kışla arasında "birlik" kurulması gerektiğini iddia etmiştir (*Boğaziçi*, 1984a: 7). Kurucu dönemin okul ve kışla arasında tesis ettiği paralelliğe caminin eklenmek istenmesi ve eğitimde İslâm tarihinin ve "İslam medeniyetine mensubiyetin" öne çıkarılması önerisi (Semerci, 1981a: 47, 48) politik sosyalizasyon sürecine bakışta yaşanan değişime işaret eder.

12 Eylül'ün askerî ve sivil kanadı dinin geri çağrılmasında hemfikir olsa da sağ Kemalizm'in "ılımlı seküler kodları" ile milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin dinsel argümanları restorasyon dönemi boyunca gerilim üretme potansiyelini korur. 12 Eylül sonrasında Ulusu hükümetinin eğitim ve gençlerle ilgili tasarrufları ile DM'deki milliyetçi-muhafazakâr üyelerin politik tavrı genellikle uyum içerisindedir. Ancak tansiyonun yükseldiği anlara da şahitlik edilir. Bu anlar, milli eğitimdeki atama ve yükseltmelerin gerçekleştiği dönemler ve hükümetin, muhafazakâr üyelerin beklentilerinin kısmen dışına çıktığı zamanlardır. Bu bağlamda ilk örnek bir okullarda kıyafet yönetmeliği tartışmasıdır. 7 Aralık 1981 tarihinde *Resmi Gazete*'de yayımlanarak yürürlüğe giren "Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevlilerle Öğrencile-

37 Bu dönemde laikliğe İslâmi metinlerden meşruiyet bulunmaya çalışılmıştır. Laiklik ile İslâm'ın uyumlu olduğunun gösterilmesi durumunda mütedeyyinlerin rejime sadakat gösterecekleri umulmuştur (Çelik, 2010: 220).

rin Kılık Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik" birçok maddesiyle solidarist-korporatist toplum projesinin okullardaki uzantısıdır ve öncesindeki düzenlemelerle büyük ölçüde paralellik arz eder. Hem öğretmenler hem de öğrenciler, ait oldukları sınıfı ve politik görüşlerini dışavuracak her türlü şeklî unsurdan arındırılacaktır. Fakat yönetmeliğin bazı maddeleri ihtilaf konusu olur. Düzenlemenin 12. maddesinin c bendinde "İmam hatip liselerinde kız öğrenciler yalnız Kuranı Kerim ders saatlerinde başlarını örtebilir" yazar (*Resmi Gazete*, 7 Aralık 1981). Gündem dışı söz alan Mehmet Pamak (kendisi 1983'te Muhafazakâr Parti'nin kurucularından olacaktır) bu düzenlemenin "laiklik ilkesine aykırı olduğunu" iddia eder ve Aydınlar Ocağı çevresinin savunduğu "devlet laik olur, fert olmaz" kalıbına başvurur. Pamak'a göre yönetmelik "binlerce kız öğrenciyi okumaktan soğuyacak duruma getirmiş ve milyonlarca vatandaşımızı tedirgin etmiştir" ve bu hatadan derhal dönülmelidir (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 22 Aralık 1981: 490). Fakat yönetmeliğin uygulanmasında geri adım atılmaz.

Pamak'ın bir diğer çıkışı 1982 Anayasası'na da girecek olan zorunlu din dersi uygulamasıyla ilgilidir. Kenan Evren'in din dersinin mecburi olması talimatına[38] gönderme yapan Pamak, uygulamanın 1981-1982 eğitim-öğretim dönemimde başlamamasını eleştirir. Bu esnada 12 Eylül restorasyonunun dindarlık ile vatanseverlik arasında kurmak istediği bağ söylemsel olarak yinelenir (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Ocak 1982: 597). Milli Eğitim bakanı, Pamak'a cevabında ders kitaplarının yetişmemesi nedeniyle uygulamaya 1982-1983 döneminde başlanacağını söylerken din bilgisi öğretiminin "ailenin ve toplumun ihtiyacı" doğrultusunda "düzenli ve denetimli" biçimde verileceğini taahhüt eder (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 23 Ocak 1982: 605). Aynı dönemde İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerine din dersi kitaplarını hazırlama görevi verilir; onlar da zorunlu din eğitimini ilkokuldan başlatan Cezayir'i ziyaret ederler. Heyette yer alan Bolay (1983: 4), iki ülke arasında şöyle bir benzerlik kurar: "Din eğitiminin mecburi kılınması hususunda Türkiye ile büyük benzerlik görülüyor. Bazı çevrelerin karşı çıkmasına rağmen bizde din derslerinin mecburi kılınması, inanç birliğinin teminine matuftur."

Zorunlu din dersinin İslâm'ın "kaynaştırıcı" özelliği üzerinden savunulmasına Milli Güvenlik Konseyi'nde de tesadüf edilir. Örneğin Konsey'in 18 Ekim 1982 tarihli oturumunda söz alan Tümgeneral M. Başkaynak daha önce anayasada emredici hüküm olmadığından Türk vatandaşlarının din konusunda yeterince bilgi sahibi olamadığını iddia eder. Orgeneral N. Ersin de benzer ifadeler kullanır ve birleştirici unsur olarak tanımladığı dinin zorunlu bir biçimde öğretilmesini laiklik ilkesine aykırı görmez (Ünlü, 2001: 294-295). Aynı konjonk-

38 Kenan Evren 23 Temmuz 1981'de yaptığı konuşmasında ilkokul, ortaokul ve liselere zorunlu din dersi koyacaklarını açıklar. Din derslerini "komünizm tehdidine" karşı bir bariyer olarak düşünür. Bunun da ötesinde 12 Eylül'ün lider kadrosu toplumdaki çatışma alanlarının dinin birleştiriciliği ile aşılabileceğine inanır (Birand, Bila ve Akar, 1999: 222, 223). Doğan Akyaz ise zorunlu din dersleri ile hedeflenenin izinsiz Kuran kurslarını geriletmek olduğunu iddia eder (2006: 189).

türde devlet kurumları, zorunlu din dersi uygulamasını kurucu dönemin referansları üzerinden gerekçelendirmekte beis görmez.[39] Aydınlar Ocağı çevresi ise zorunlu din derslerini, ideolojik tehdit ve kültürel yozlaşmayla özdeşleştirdikleri "materyalist eğitime" meydan okuma olarak değerlendirir. Mecburi oluşunu da devletin zorlaması değil de aşağıdan gelen bir talebin neticesiymiş gibi sunar (Banguoğlu, 1984: 5).

Sivil döneme geçildiğinde, muhafazakâr seçmenin de desteğini alarak iktidara gelen ANAP zorunlu din dersi uygulamasını sürdürür. ANAP'lı bakanlar din eğitiminin milli kimliğin aşılanmasında belirleyici bir unsur olduğunu söylerler. I. Özal hükümetinin programına bakıldığında, ilk ve ortaöğretimde din eğitimi savunulurken bunun "maddi ve manevi gelişmeyi birlikte sağlamanın zaruretine" bağlandığı görülür (Kaplan, 2005: 314). Bu ifade, 1980 öncesinde Türkiye sağının maddi-manevi kalkınma vurgusunu hatırlatmakla beraber onun bir adım ötesine geçme hazırlığının bir göstergesidir. Amaç neoliberal iktisadi sistemin uygulanmasında oluşacak iktisadi ve kültürel krizleri dinsel referanslara gönderme yaparak önlenmektir ve bu haliyle aynı dönemde Batı'da yükselen Yeni Sağ'ın kültürel tasarımıyla uyumludur. *Boğaziçi Dergisi*'nin, Meclis'te Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesi konuşulurken söz alan Bakan Kazım Oskay'ın cümlelerine sayfalarında yer vermesi ise sürpriz değildir. Zira Bakan "Dinin ihmal edilmesinden doğabilecek buhranların bizi milletçe hangi felaketlere sürükleyeceğinin idraki içindeyiz," demiştir (Oskay, 1985: 25).

Restorasyon projesi boyunca İslâm düşüncesiyle temellendirilen değerler manzumesi kimi zaman seküler vatandaşlık ethosunun yerine geçer; hem piyasa ekonomisine dayalı kalkınma stratejisinin destekçisi hem de doğması muhtemel yeni sosyal sorunların panzehri olarak yeniden yorumlanır.[40] Kültürel yozlaşma örneği olarak görülen müstehcen yayınların artması ya da hazza dayalı tüketimin yaygınlaşması karşısında milliyetçi-muhafazakâr değerlerin devlet eliyle korunması ve öğretilmesi şart koşulur. 1989 Tarihli Türk Aile Yapısı Özel İhtisas Komisyonu Raporu'nda ilköğretim çağındaki çocukların "iyi insan" ve "iyi vatandaş" olarak yetişmeleri için İslâm dininin uygulama boyutu dışında sosyal gelişme ve toplumsal bütünleşmeyi sağladığı düşünülen felsefi içeriğinin de aktarılmasının gerekliliğine dikkat çekilir (Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 1989: 115). Aynı dönemde bazı mülki amirler, çeşitli suçlara bulaşanların dinî eğitimden yoksun oldukları için suç işlediklerini ileri sürerken din eğitimi-

39 Bu konuda ilginç örneklerden biri DPT tarafından 1983 yılında yayımlanan Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu'dur. Bu raporda Türk-İslâm sentezinin ağırlığı belirgindir. Din dersinin zorunlu olması ise ironik bir biçimde Atatürk'e referansla savunulur (Şaylan, 1992: 110-111).

40 Gençlik ve eğitim başlığının 1980'li yılların ortasında muhafazakâr ve İslâmcı dernek ve vakıflarda da sıkça tartışıldığını görüyoruz. İstanbul İlim ve Kültür Vakfı tarafından 1985 baharında düzenlenen "Gençlik ve Meseleleri" adlı toplantı bunlardan biridir. Konuşmacılar sık sık gençliği hızlı kalkınmanın neden olduğu "buhrandan" kurtarmanın yolu olarak din eğitimine işaret etmiştir.

nin okul öncesinde başlatılmasını savunurlar.[41] 12. MEŞ'te de benzer tartışmalar vardır. Müfredat Programları Komisyonu, tıpkı darbe sonrasında milliyetçi-muhafazakâr yazarların talep ettiği gibi (Küçük, 1981: 31) din eğitiminin ilkokul birinci sınıfa kadar indirilmesini önerir ve bu konuda bazı üyeler arasında ciddi fikir ayrılıkları gözlemlenir. Nihayetinde dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Celal Güzel öneriyi oylamaya sunmayarak tartışmaları dindirir. Bu tablo bize ANAP döneminde mevcut dengelerin restorasyonun çizdiği "sınırları" kısmen muhafaza ettiğini anlatmakla birlikte 12 Eylül'ün "kontrollü din eğitimi" projesinin yeniden yorumlanmaya açık olduğunu da gösterir.

Restorasyon yıllarının sıcak başlıklarından biri de imam hatip okullarıdır. Din derslerinin zorunlu hale gelmesiyle imam-hatiplere ihtiyaç olup olmadığı tartışılsa da 12 Eylül rejimi imam hatip okullarından vazgeçme niyetinde değildir. Ara rejim döneminde bizzat Bakan Hasan Sağlam imam hatiplerin kapanmasının gündemlerinde olmadığını söyler (*Milliyet*, 16 Ağustos 1981: 11). Ancak yenilerini açmak konusunda da bir hazırlık yoktur. İmam hatip liseleri ile ilgili tartışma ANAP döneminin başında yeniden canlanır. Bu tartışmayı tetikleyen, mevcut imam hatip liselerinde "laiklik karşıtı" örneklere rastlandığı iddialarıdır.[42] ANAP'lı milli eğitim bakanlarının sözü edilen konu başlıklarını önemsemediği izleniminin doğması hükümete yönelik eleştirileri artırır. Bu esnada Özal hükümeti "meslekî ve teknik eğitime önem" çerçevesine dahil ettiği imam hatipler konusunda yeni adımlar atar. Anadolu imam hatip liselerinin kurulması bunlardan biridir. 1985'te Beykoz'da açılan Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde konuşan Devlet Bakanı Oksay bu okulda yetişen öğrencilerin yurtdışındaki Türklerin din eğitimi ihtiyaçlarını karşılayacağını söyler (*Milliyet*, 17 Ekim 1985: 9).

Eğitim ve irtica tartışmasının bir boyutu da Kuran kursları ve yurtlara ilişkindir. 1986 sonunda yurtlardaki irticai faaliyetlere ilişkin duyum ve ihbarlar MGK'nın gündem maddeleri arasına girer. TSK ile hükümetin "irtica" konusunda anlaşamadığı iddiası ve bu iddianın iç ve dış basına yansıması (*Milliyet*, 19 Ocak 1987: 8) restorasyon projesinin sürekliliği hedefine gölge düşürür. Cumhurbaşkanı Kenan Evren, kamuoyunun dikkati çeken bir dizi olay ve SHP'nin tepkisi sonrasında tüm yurtların devlete bağlanmasını ister. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Metin Emiroğlu (13 Eylül 1985-21 Aralık 1987), Kenan Ev-

41 Örneğin ANAP dönemi Şanlıurfa valilerinden Alpaslan Karacan din eğitiminin kreş ve anaokullarından itibaren başlaması gerektiğini ileri sürer. Valiye göre "ezan sesi duyurulmayan çocuk hayatı boyunca hep falso verir ve yanlış yollara sapar" (*Milliyet*, 16 Ekim 1988: 12).

42 Sarıyer İmam Hatip Lisesi'nin 1983-1984 dönemi yıllığında yer alan bazı yazıların basına yansıması tartışmanın büyümesinde etkili olur. Yazılardan ilki kadının örtünmesinin onun imanının göstergesi olduğunu savunup açık giyimli kadınları hedef alırken, ikincisi Cumhuriyet'in ilk yıllarında müminlere ağır baskılar yapıldığını iddia eder. Birincisinin yazarı bir öğrenci, diğerininkinin ise bir yüksek mühendis-hattattır (*Milliyet*, 5 Temmuz 1984: 6). Ayrıca imam hatip okullarında kız ve erkek öğrencilerin ayrı sınıf, kat ya da binada okuduğu bilgisi de basına yansımıştır (*Milliyet*, 1 Aralık 1985: 9).

ren'in mesajını dikkate aldıklarını, konuyu incelediklerini ancak yurtların sayısının çok fazla olduğunu, bunların finansmanının devletin üzerinde büyük bir yük olacağını söyler. "İrtica tehdidi yok," diyen Başbakan Turgut Özal ise denetimlerin yeterli olduğunu ileri sürerek tartışmaya bir süreliğine nokta koyar. Bu pozisyon alışlar, 12 Eylül'ün merkezî denetim perspektifi ile neoliberal sağın fayda-maliyet analizi odaklı serbestiyet anlayışı arasındaki açıyı göstermesi bakımından manidardır. Yurtlar başlığında ikinci görüş ağır basmış, Özal'ın "kontrollü liberalleşme" eğiliminde dinsel oluşumlara verdiği öncelik restorasyonun sınırlarına ilişkin sivil ve asker aktörler arasında yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Kenan Evren'in 24 Kasım mesajında öğretmenlere "Vicdanlı nesiller yetiştirmek için laiklikte duyarlı olun," (*Milliyet*, 25 Kasım 1986: 2) demesi, devletin zirvesinde dinin toplumsallaşmasının meşru hudutlarına dair 12 Eylül'de tanık olunan mutabakatın bozulduğunun sinyali gibidir. Takip eden süreçte imam hatip okullarının en çok hangi iktidar zamanında açıldığı tartışması başlar.[43] Bu çerçevede eski Başbakan Bülent Ecevit Kenan Evren'i, Evren ise Ecevit'i itham eder. Nihayetinde MEB de 12 Eylül döneminde imam hatip lisesi açılmadığını kamuoyuna duyurmak durumunda kalır. Özal ve Demirel bu tartışmaya siyasi kaygılarla dahil olmazlar. Basında ise nicelikten çok niteliğin tartışılması gerektiğine dair köşeyazıları kaleme alınır. Bu bağlamda "dindar Atatürk" imgesi ve "gerçek İslâm" tabirinin referans olarak kullanılmaya devam ettiğini fark ediyoruz (Şardağ, 1990: 13). 1980'lerin sonunda ülkenin birçok yerinde MEB'e imam hatip açılması için dilekçeyle başvuruda bulanan dernekler artınca Milli İstihbarat Teşkilatı (MİT) bu dernekler hakkında araştırma yapmaya başlar. Tespit edilmeye çalışılan, söz konusu derneklerin arkasında siyasal amaçları olan dinsel cemaatler olup olmadığıdır (*Milliyet*, 9 Nisan 1989: 16). Böylece restorasyonun köklerindeki kontrol refleksleri irtica tartışmasını doğrudan güvenlik alanına çekmeye başlamıştır. Dinin toplumsal örgütlenmesine devlet desteğinin mütedeyyinleri laik rejim ile barıştıracağına ilişkin savlar etkisini büyük ölçüde yitirmiştir. 1980'lerin ilk on yılındaki bu gelişmeler 1990'larda çok daha kritik bir hal alacak ve irtica tartışması eğitim gündeminin temel başlıklarından biri olacaktır.

Eğitimde restorasyonun iktisadi boyutları

Neoliberal politikaların kamunun çekildiği alanlarda sorumluluğu "aktif vatandaşa" ve "sivil topluma" devretmek üzerine kurulu olduğunu belirtmiştik. Türkiye'de eğitim sahası, sözü edilen kısmi devrin gerçekleştiği ilk mecralardan biridir. 12 Eylül rejiminde ve ANAP iktidarında eğitim masraflarının devlete

43 İmam hatip okullarının sayısına dair şu bilgiler bizlere artış dönemi hakkında bir fikir verebilir. 1974-1975 dönemimde 101 olan imam hatip sayısı 1977-1978 döneminde 334'e çıkmıştır. 1989'da ise 383'e ulaşmıştır (Demirer, 2014: 292-293).

"yük" olduğuna dair bizzat dönemin milli eğitim bakanlarının açıklamaları olmuş; sağ yayın organlarında ilköğretimde değil ama sonrasında devletin parasız eğitimden vazgeçmesi gerektiğine dair ifadelere rastlanmıştır.

Darbe sonrasında eğitim masraflarını, vergilerden daha fazla kaynak aktarımı yerine hibe ve bağışlarla karşılama fikri askerler arasında da rağbet görür. 1981'in ilk günlerinde kurulan, muvazzaf ve emekli askerlerin kilit roller üstlendiği MEB Vakfı projesinin arkasında böyle bir anlayış vardır.[44] Bakan Hasan Sağlam, gazeteci Çetin Altan'a yazdığı mektupta milli eğitim harcamalarının devlet bütçesinden karşılandığını fakat eğitimin kalitesini yükseltmek konusunda mali zorluklar yaşandığını ileri sürer. Bakana göre Türk halkı eğitime büyük ilgi göstermiş ve bağışta bulunmak istemiştir fakat bağışların yerinde kullanılacağından emin değildir. Sağlam, yeni kurulan MEB Vakfı marifetiyle bu handikabın aşılacağını söyler (Altan, 1981: 5).[45] 12 Eylül'ün lider kadrosuyla yakın ilişkisi bulunan sermaye grupları vakfa yüklü miktarda bağış yaparak eğitimde yapısal dönüşüm adımlarını desteklediklerini gösterirler.[46] Ayrıca eğitim sisteminin yeniden örgütlenmesinde sermayenin ihtiyaçlarının dikkate alınmasını isterler. MEB Vakfı, 1983'te "Kendi Okulunu Kendin Yap Kampanyası" başlatarak kamunun yeni bina inşa etme yükümlülüğünü kısmen "hayırsever yurttaşların" omzuna yükler. Vakıf, kuruluşunu takip eden ilk beş yıl içinde ciddi bir mal varlığına sahip olur ancak burs verdiği öğrenci sayısı çok sınırlıdır.[47]

Eğitimin yeniden yapılandırılması esnasında meslek ve teknik okulların sayısının arttırılmasına dair 12 Eylül döneminde bir mutabakat oluşmuştur. Fakat uygulamaya büyük ölçüde Özal hükümetleri döneminde geçilir. Amaç hem piyasanın ihtiyaç duyduğu ara elemanı yetiştirmek hem de üniversiteye gitmek isteyen öğrenci sayısını sınırlamaktır. Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda (1985-1989) meslekî ve teknik liselerin genel liselere tercih edilmesi gerektiği ifade edilir. Plan kapsamında bireyleri "en kısa zamanda çalışma hayatına başlatmak" şeklinde özetlenen hedef neoliberal politikaların öngördüğü istihdam modeliyle uyumludur ve Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda da bu başlık tekrarlanır (Ayaz, 2015: 330-331). ANAP döneminde çok sayıda Anadolu lisesi, teknik meslek okulu açılsa da öğretmen eksikliği ve yeterli araç-gereç olmaması nedeniyle aksaklıklar yaşanır (*Milliyet*, 1 Şubat 1986: 3). Özal hükümetleri zen-

44 Vakıf, Ankara Asliye Hukuk Hâkimliği'nin 19 Şubat 1981 günü aldığı karar ile tescil edilir. 1986'da ismi Milli Eğitim Vakfı olarak değiştirilir. Vakfa Bakanlar Kurulu kararıyla vergi muafiyeti getirilir. http://www.mev.org.tr/content?ID=3

45 Vakfın İstanbul şubesini 1981 Haziran'ında açan Vali Nevzat Ayaz da bakan ile aynı fikirdedir. Valiye göre artık bağışta bulunmak isteyenlerin kayıtsızlıkla karşılandığı dönem sona ermiştir.

46 Örneğin 1981'de Sabancı Vakfı, Milli Eğitim Bakanlığı Vakfı'na yüklü miktar bağış yapar (*Milliyet*, 15 Ağustos 1981: 3). Vakfın 1982'deki İkinci Genel Kurulu'nda Divan Başkanı Sakıp Sabancı'dır.

47 Vakfın VII. Olağan Genel Kurulu'nda konuşan dönemin Milli Eğitim Bakanı Metin Emiroğlu vakfın mal varlığının beş milyarı aştığını söyler. Genel kurulda okunan rapora göre 304 öğrenciye burs verilmiştir ancak bunların sadece 65'i karşılıksızdır (*Milliyet*, 16 Mayıs 1987: 3).

gin işadamlarını eğitime yatırım yapmaları için teşvik ederek altyapı sorununu hafifletmeye çalışır. Aynı yöntemi öğrenci yurtlarının inşası için de hayata geçirir ve çoğu zaman bu yönteme muhafazakâr-milliyetçi bir retorik eşlik eder.[48] Şehirlerdeki hızlı nüfus artışı nedeniyle eğitim hizmetlerinin istenilen seviyeye ulaşmadığını iddia eden ANAP'ın milli eğitim bakanlarından Emiroğlu "hayırsever yurttaşlardan" eğitime katkı beklemenin doğal olduğunu savunur. "Okul ve Derslik Yaptır Kampanyası" esnasında bağışların yıldan yıla artmasının bir iftihar meselesi olarak ele alır. Dönemin İstanbul Valisi Nevzat Ayaz ise 2.245 dersliğe ihtiyaç olduğunu, 560'ının devlet tarafından yapılacağını açıklarken geri kalanı için hayırseverlere mesaj gönderir (*Milliyet*, 27 Ocak 1987: 14). Şahsi bağışları özendirmenin yanı sıra ANAP iktidarı döneminde çeşitli medya organlarının öncülük yaptığı kampanyalara bakanlık düzeyinde destek verilir (*Milliyet*, 18 Mart 1988: 8). Ayrıca bakanlığın başlattığı "Sağlıklı Yaşam Programı" örneğinde olduğu gibi[49] çeşitli kampanyalarda destek için özel şirketlere başvurulur. İhracata dayalı büyüme stratejisinin hâkim olduğu 1980'li yıllarda, Özal hükümetleri ile sermayenin belirli kesimleri arasında "himayeci" ve "enformel" bir ilişkinin tesis edilmiş olması, hükümetin böylesi taleplerde bulunmasını mümkün kılar. 1980'lerde yeni birikim rejimine uygun olarak birer pop ikonuna dönüşen ve kamuoyu önünde sempatik bir profil çizmeye özen gösteren sermaye sahipleri (Durna, 2017: 307) bağış ve yardımları kendi imajlarını güçlendirecek bir törensel etkinliğe dönüştürür.

12 Eylül sonrasında, 1980 öncesinde eğitimin planlanmasına hâkim olan sosyal refah devleti modelinin değiştiğine dair somut kanıtlar vardır. Bunlardan biri Anadolu liselerinde eğitimi paralı hale getirme girişimidir. 24 Ocak Kararları sürecinde yeniden yapılandırılan (Tekeli, 2017: 35, 36) Devlet Planlama Teşkilatı, 1987'de yayımladığı İcra Planı'nda Anadolu liselerinde eğitim kalitesinin arttırılması için ücretli eğitimi öngörür. Cumhurbaşkanı Evren de ortaöğretimin kademeli bir biçimde paralı olmasının yararlı olacağını açıklar; bunun üzerine Ortaöğretim Genel Müdürlüğü rapor hazırlayıp dönemin Milli Eğitim Bakanı Emiroğlu'na sunar. Emiroğlu ise "Henüz koşullar uygun değil," diyerek öneriyi askıya alır (*Milliyet*, 25 Nisan 1987: 11). Konu bir süre sonra Hasan Celal Güzel'in milli eğitim bakanlığı döneminde yeniden gündeme gelir. Bakan, itirazları azaltmak için düzenlemenin memur ve işçi çocuklarından ücret alınmayacak şekilde tamamlanacağı sözünü verir (*Milliyet*, 24 Ocak 1989: 6). Ancak hem eğitimcilerin hem de velilerin tepkisi nedeniyle bir sonraki adım atı-

48 Sermeyenin okul ve yurt yapımına teşvik edilmesi, dinî motiflerin sıklıkla kullanılması yeni dönemin dikkat çekici bir özelliğidir Örneğin Kenan Evren Sabancı Vakfı tarafından yaptırılan kız yurdunun açılışında "yurt yaptırmanın cami yaptırmak kadar sevabı" olduğunu ileri sürer (*Milliyet*, 2 Aralık 1984: 6).

49 Milli Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler program kapsamında öğrencilere dağıtılmak üzere firmalardan diş macunu, diş fırçası ve sabun gibi ürünler talep eder. Bağış şeklinde planlanan tedarik Milli Eğitim Bakanlığı Vakfı üzerinden gerçekleştirilir (*Milliyet*, 28 Ocak 1984: 6).

lamaz.

Eğitimde neoliberal dönüşümün bir diğer ayağı özel okullardır. ANAP hükümetleri, 1985'ten itibaren özel eğitim kurumlarının ve yurtların arttırılmasını teşvik ederek eğitim ve piyasa ekonomisi arasındaki bağı güçlendirir. Bu teşvik hem özel okullardaki eğitimi olumlayan bir söylem hem de mevzuat düzeyinde yapılan bir dizi değişiklik vasıtasıyla hayata geçirilir (Uygun: 2003: 115). Özel okulların sayısının hızlı bir biçimde artması ise beraberinde yeni sorunlar getirir. MEB bürokrasisi bu sorunları göğüsleyebilecek hazırlıktan mahrumdur. Sorunlardan biri özel okul fiyatlarının aniden yükselmesidir. Özal hükümetleri serbest piyasa koşullarında okul fiyatlarının düzene gireceğini umar, bu nedenle de fiyatları serbest bırakır. Fakat netice beklendiği gibi olmaz, özel okul sahipleri aralarında anlaşarak fiyatları yüksek tutar, hatta bir sonraki yılın ücretini velilerden almanın yollarını arar. Şikâyetler üzerine bakanlık gerekmesi halinde tavan ücreti belirlenebileceğini söylese de özel okullara yatırım yapanları karşısına alacak bir hamle yapmaktan kaçınır (*Milliyet*, 20 Temmuz 1986: 1, 7).

Hükümet ve MEB bürokrasisinin karşı karşıya kaldığı ikinci sorun doğrudan eğitim kadrosuna ilişkindir. 12 Eylül sonrasının uygulamalarından bunalan ve maddi açıdan da zorluklar yaşayan öğretmenler ya mesleği bırakırlar ya da kamu okullarından ayrılıp özel okullara giderler.[50] Bakanlık bu gelişme sonrasında iki yönlü bir tedbir alır. İlkinin hedefinde öğretmenlerin mali durumlarını düzeltmek vardır. Anadolu liseleri öğretmenlerine lojman tahsis etmek, kurulacak vakıflar üzerinden eğitimcilere ek ödeme sağlamak gibi tedbirler düşünür ancak bunlar eğitimdeki ekonomik restorasyonun felsefesiyle çatışır ve bütünlüklü bir proje haline gelmez. İkinci olarak bakanlık, özel okulların kendi öğretmenlerini yetiştirebilmesi için yönetmelikte değişiklik yaparak bu okullarda stajyer öğretmen istihdamının yolunu açar. Ancak özel okullar deneyimli öğretmen transfer etmeye devam eder. Kamunun öğretmen açığı sorunu da çözülmez. Özel okullara ilişkin bu süreç 1990'lı yıllarda eğitim faaliyetlerinin özelleşmesi çerçevesinde tanık olunacak gelişmelerin habercisi niteliğindedir.

Değerlendirme

12 Eylül restorasyon dönemi, hem 1980 öncesinde derinleşen hegemonya krizine bir cevap hem de birikim rejiminde gerçekleşen değişimin altyapısını kurmaya yönelik bir teşebbüs olarak karşımıza çıkar. Restorasyonun, resmî ideolojinin tadilatı bağlamında muhafazakâr-milliyetçi kanadın etkisine açık bırakılması, ulusal kimliğin etno-kültürel tasarımının ve dinin toplumsal yaşamda örgütlenmesinin zımnen devletin temel aktörlerince kabul edilmesi manasına gelir. Hal böyleyken Aydınlar Ocağı çevresi başta olmak üzere sağ entelektüeller,

50 Milli Eğitim Bakanı Emiroğlu 1987'de, geride bırakılan altı yılda ilkokullardan 6.180, ortaokullardan 3.044, meslek liselerinden 1.434 öğretmenin ayrıldığını söyler (*Milliyet*, 11 Mart 1987: 1).

12 Eylül'ü kurucu bir milat olarak görüp bu sürecin eğitim ve kültür politikalarını belirlemek istemiştir. Bu esnada kimi zaman yalnızca 1960-1980 yılları arasını kimi zaman ise Tanzimat'tan itibaren tüm modernleşme tarihini milliyetçi-muhafazakâr perspektiften eleştiriye tabi tutmuşlar ve yeni dönemde devlete yükledikleri görevi sözü edilen eleştirilerin üzerine inşa etmişlerdir. Müfredat, ders materyallerinin içeriği, dil politikaları gibi başlıklarda hem askerleri hem de Özal hükümetlerini etkilemeyi başarmışlardır. Zaman içinde ideolojik ittifakın sağ Kemalizm hattı zayıflarken Yeni Sağ terkibi ağır basmış; "kontrollü liberalleşme" dönemi sonunda ise Aydınlar Ocağı çevresinin ve benzeri milliyetçi-muhafazakâr odakların kültürel hegemonya projesi alarmist-reaksiyoner özelliğiyle daha çok resmî alanla, bilhassa da ders kitaplarıyla sınırlı kalmıştır. "Dışa açılma" ve "serbestleşme" söylemi üzerinden neoliberal rasyonaliteyi temsil eden kanaat teknisyenleri 1980'lerin ikinci yarısından itibaren eğitim ve kültür tartışmalarına damgasını vurmaya başlamıştır.

12 Eylül sonrasında egemen politik kamusal alanın inşası için yapılan hamleler 1980 öncesinde aktif olan işçi, öğretmen, öğrenci kamularının dağıtılmasını beraberinde getirmiştir. Daha önce aralarında dayanışma ilişkisi geliştiren karşıt kamusal alan deneyimleri parçalanmış ve birbirinden yalıtılmıştır. Toplumu "ideolojiden arındırma" arzusu ve eğitim-kültür kurumlarının sıkı denetimi madalyonun bir yüzüdür. Madalyonun diğer yüzünde ise neoliberalizm ile milliyetçi-muhafazakâr politikaları sentezleme arayışı vardır. Bireyselleşmenin kutsanması ile milliyetçiliği, tüketim tutkusu ile dindarlığı, ekonomik özgürlükler ile siyasal otoriterizmi bir arada var eden bu sentezdir ve içinde taşıdığı çelişkiler kendini 1990'larda pop milliyetçilikten İslâmcı radikalizme kadar birçok alanda göstermiştir.

Devletin denetleyici fonksiyonunu revize edilmiş resmî ideoloji üzerinden genişletme çabası 12 Eylül ara rejiminden Özal hükümetlerine uzanırken yine aynı dönemde eğitimle ilişkili faaliyetlerin özelleştirilmesi konusunda da adım atılmıştır. Eğitim alanında faaliyet gösterecek vakıfların, özel okulların ve özel yurtların teşviki, devletin üzerindeki "yükü" hafifletme iddiasıyla gerekçelendirilmiştir. 12 Eylül sonrası izlenen politikalar ve 1990'lı yıllardan başlayarak eğitimin sermaye sınıfı için kârlı bir yatırıma dönüşmesiyle birlikte özel okullar ve yurtlarda büyük bir artış yaşanmış ve eğitim, sağlık gibi alanlarda kamu kurumları ile özel kuruluşların bir arada olduğu ikili bir yapı norm haline gelmiştir. İdeal öğretmen profilinin değişmesinde, öğretmen ve öğrenci kamusunun parçalanmasında sözü edilen ikililiğin rolü yadsınamaz. Bütün bunlara rağmen 1980'lerin ikinci yarısında hem üniversite öğrencileri hem de eğitim emekçileri restorasyon projesinin sınırlarını zorlayan eylemler gerçekleştirmiş ve Özal hükümetlerini siyasal haklar ve özgürlükler çerçevesinde "kontrollü liberalleşme" sürecine zorlamıştır. Ancak Özal hükümetleri bu süreci de pragmatik ve seçmeci bir yöntemle yönetmeyi tercih etmiştir. 1980'lerin ikinci yarısında toplum-

sal tabandan gelen itirazların siyasete yansımasıyla birlikte MGK ile hükümetin restorasyonun sürekliliğine dair işbirliği bazı noktalarda sekteye uğramıştır. Bahsi geçen işbirliğini kırılgan kılan bir başka unsur İslâmcı dernek ve vakıfların eğitim alanındaki görünürlüğünün artmasıdır. Dinî cemaatlerin desteğini alan ANAP'ın sözü edilen dernekleri "sistem içinde" değerlendirmesi, MGK'nın ise tehdit olarak kodlamaya başlaması sonraki on yıla miras kalacak gelişmeleri içinde barındıracaktır. Kısacası 1990'lı yıllardaki politik ve ekonomik krizlerinin ve bu krizlerin tetiklediği politik ve toplumsal değişimin analiz edilmesi ancak 1980'lerin uzun restorasyon sürecini farklı boyutlarla irdelemekle mümkündür. Görünen o ki eğitim ve kültür politikaları bağlamında restorasyon projesi kitlelerin "anlam dünyasını" dönüştürmek çerçevesinde kısmen "başarılı" olsa da, eklektik yapısı nedeniyle kendisine koyduğu milli kimliğin yeniden inşası hedefine ulaşamamıştır.

KAYNAKÇA

Gazete ve Tutanaklar

Danışma Meclisi Tutanak Dergisi

Milli Güvenlik Konseyi Tutanak Dergisi

Milliyet

Resmî Gazete

Gazete Haberleri

"Bağışa Şükran", *Milliyet*, 27 Ocak 1987.

"Dar Gelirliler Kapsam Dışı Olacak", *Milliyet*, 24 Ocak 1989.

"Dil Bayramının 52'inci Yıldönümü Kutlandı", *Milliyet*, 27 Eylül 1984.

"Dinçerler: 'Yurtlara Askeri Disiplin Getireceğim'" *Milliyet,* 5Ağustos 1984.

"Doğu'ya Giden Öğretmene Zam", *Milliyet*, 7 Ekim 1986.

"Evren: Atatürk Yolundan Başka Yol Yok", *Milliyet,* 23 Nisan 1983.

"Evren, Atatürkçülük Kültür Yarışmasında Derece Alacak Öğrencilere Ödüllerini Verecek", *Milliyet,* 25 Ekim 1981.

"Evren Başarılı 2 Öğrenciye Kol Saati Armağan Etti", *Milliyet*, 21 Ekim 1981.

"Evren: Hainlerle Mücadelede Öğretmene Büyük Görevler Düşüyor", *Milliyet*, 25 Kasım 1981.

"Evren: 'Laiklikte Duyarlı Olun'", *Milliyet*, 25 Kasım 1986.

"Evren Sabancı Yurdunu Açtı", *Milliyet,* 02 Aralık 1984.

"Evren Siirt'teki Tatbikatı İzledi", *Milliyet*, 21 Ekim 1981.

"Evren'den Öğretmenlere Mesaj: Çocuklarımıza Gizli İdeolojiler Aşılamayın", *Milliyet,* 25 Kasım 1984.

"Güzel'den 'Yürekten Destek'", *Milliyet*, 18 Mart 1988.

"Hem Okuyorlar, Hem Evliliğe Hazırlanıyorlar", *Milliyet*, 7 Ekim 1984.

"İmam Hatip Dernekleri' MİT Takibinde", *Milliyet*, 9 Nisan 1989.

"İmam Hatip Lisesinde Almanca Dil Eğitimi", *Milliyet*,17 Ekim 1985.

"İstanbul'da 14 Okulda Kız Erkek Ayrımı", *Milliyet,* 1 Aralık 1985.

"Lisede Paralı Eğitim", *Milliyet*, 25 Nisan 1987.

"Milli Eğitim Bakanı'ndan Çağrı: 'Öğrenciler Siyaset Katılın'", *Milliyet*, 1 Mart 1989.

"Milli Eğitim S.O.S Veriyor", *Milliyet*, 1 Şubat 1986.
"Okul Ücretlerine Tavan", *Milliyet*, 20 Temmuz 1986.
"Okullarda Ücretsiz Sabun, Diş Macunu ve Fırçası Dağıtılacak", *Milliyet*, 28 Ocak 1984.
"Öğrenciler Şimdi De Fişleniyor", *Milliyet*, 25 Mart 1986.
"Öğretmen Açığı Büyük Ölçüde Kapatıldı", *Milliyet*, 14 Mart 1982.
"Öğretmen Kaçışı", *Milliyet*, 19 Mart 1987.
"Öğretmene Dernek İzni", *Milliyet,* 22 Mart 1988.
"Öğretmenler 1000 Lira Tazminat Alacak", *Milliyet*, 24 Ocak 1981.
"Öğretmenler Günü Kutlandı", *Milliyet*, 25 Kasım 1982.
"Özel Dershanelerde Resmi ve Özel Okul Öğretmenleri Görev Yapamayacak", *Milliyet*, 31 Ocak 1981.
"Sabancı Vakfı Milli Eğitim Vakfı'na 10 Milyon Lira Bağışladı", *Milliyet*, 15 Ağustos 1981.
"Sadece Gazi Üniversitesi Mezunları Öğretmen Olabilecek", *Milliyet*, 14 Ocak 1981.
"Sağlam: İmam Hatip Liselerinin Kapatılması Söz konusu Değil", *Milliyet*, 16 Ağustos 1981.
"Sarıyer İmam Hatip Lisesi Yıllığında 'Tüm Kadınların Örtünmesi' İstendi", *Milliyet,* 5 Temmuz 1984.
"Sümerbank Milli Eğitim Bakanlığı'na 10 Bin Bayrak Hediye Etti", *Milliyet*, 19 Ocak 1981.
"The Economist'in irtica Yorumu: 'Özal'la Ordu Uyuşamıyor'", *Milliyet*, 19 Ocak 1987.
"Vali Bey'den İstek: Yuvaya Din Dersi", *Milliyet*, 16 Ekim 1988.
"Yurtlarda Kitap Korkusu", *Milliyet,* 3 Mart 1989.

Diğer Kaynaklar

Akyaz, D. (2006) "Ordu ve Resmi Atatürkçülük" Bora, Tanıl ve Gültekingil, Murat (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm, Cilt: 2* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 180-191.
Altan, Ç. (22 Nisan 1981) "Milli Eğitim Vakfı ve Bazı Düşünceler", *Milliyet.*
Ayaz, M. F. (2015) "Turgut Özal Dönemi Eğitim Politikaları ve Günümüze Yansımaları", *Akademik Bakış Dergisi,* 50: 325-338.
Aydın, S. ve Taşkın, Y. (2014) *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Bali, R. (2002) *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Banguoğlu, T. (1984) "Materyalist Bir Eğitim", *Boğaziçi*, 21.
Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (17-20 Aralık 1990), *I. Aile Şurası, Raporlar, Görüşmeler, Kararlar*, Ankara.
Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı (Nisan 1989) *Türk Aile Yapısı Özel ihtisas Komisyonu Raporu.*
Birand, M. A., Bila, H. ve Akar, R. (1999) *12 Eylül: Türkiye'nin Milâdı,* Doğan Kitap, İstanbul.
Boğaziçi (Temmuz 1982) "Yuvarlak Masa: Türk Dili Üzerine Tartışma", 1.
Boğaziçi (Eylül 1983) "Türkçe: Yüzyılımızın En Büyük Mazlumu", 15.
Boğaziçi (Haziran 1984a) "Türk İslam Sentezi Açısından Eğitim ve Orta Eğitim", 24.
Boğaziçi (Ekim 1984b), "Sonuç Bildirisi", 28.
Bolay, S. H. (1983) "Din ve Ahlâk Bilgisi Dersleri Uygulamaları", *Milli Eğitim ve Kültür*, 5(19).
Bora, T. (2017) *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul.
Copeaux, E. (1998) *Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
Çelik, N. B. (2010) "Türkiye'de Darbeler ve Siyaset İmkânı", *Mülkiye*, 34 (268): 209-224.
Çubukçu, A. (2001) "12 Eylül ve Kültür", *Praksis*, 4: 267-275.
Değirmencioğlu, E. (12 Temmuz 1987) "Ortaöğretimde Yönetici Yapısı Değişiyor: İlahiyatlı Müdür Atamaları Arttı", *Milliyet.*
Deliorman, A. (1982) "Milli Kültür Politikamız Olmamalı Mı?", *Boğaziçi*, 1.
Deliorman, A. (1985) "Ders Kitapları Değişmeli Mi?", *Boğaziçi,* 39.
Demirer, Y. (2014) "Modernleşen Türkiye'de Din" *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim* içinde, Phoenix, Ankara, 273-297.
Doğanay, H. (1982) "Okullarımızda Coğrafya Öğretimi", *Milli Eğitim ve Kültür*, 4(16).

Durna, T. (2017) "Basından Medyaya Geçerken 1980'lerde Neo-liberal Hegemonyanın Kanaat İmalatçısı Olarak Köşe Yazarları" Barbaros, R. F. ve Zurcher E. J. (der) *Modernizmin Yansımaları: 80'li Yıllarda Türkiye* içinde, Efil Yayınları, İstanbul, 292-331.

Erdim, Z. (1983) "Gençliğin Çıkmazı", *Boğaziçi*, 11.

Evren, K. (2000) *Seçme Konuşmalar: 12 Eylül 1980/6 Kasım 1989*, Doğan Kitap, İstanbul.

Gülerman, A. (1983) "Çocuk Kitapları", *Milli Eğitim ve Kültür*, 5(21).

Güven, T. (1983) "Türk Gençliği Nasıl Yetiştirilmelidir?", *Milli Eğitim ve Kültür*, 5(21).

Kaplan, İ. (2005) *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Kaplan, M. (1985) "Sınıfa Hangi Kitaplar Girmeli?", *Boğaziçi*, 41.

Kazım O. (1985) "Din Eğitiminde Yeni Arayışlar", *Boğaziçi,* 33.

Kluge A. ve Negt, O. (2018) *Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusallığın Analizine Doğru*, Notabene, İstanbul.

Küçük, A. (1981) "İlkokullarda Din Eğitimi ve Öğretimi", *Milli Eğitim ve Kültür*, 3(10).

Mert, N. (2007) *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul.

Milli Eğitim Temel Kanunu. http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf

Oskay, K. (1985) "Din Eğitiminde Yeni Arayışlar", *Boğaziçi,* 33.

Özçelik-Kaya, P. (2011) "12 Eylül'ü Anlamak", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(1): 73-93.

Özen, H. (2011) *Turgut Özal, Türkiye'de Siyasi Liderlik Dönemler, Özellikler ve Karşılaştırmalar: Menderes, Demirel, Özal ve Erdoğan Örnekleri,* Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Saraçoğlu, C. (2015) "Tank Paletiyle Neoliberalizm" Atılgan, G., Saraçoğlu, C. ve Uslu, A. (der) *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* içinde, Yordam, İstanbul, 747-870.

Semerci, M. O. (1981a) "Cumhuriyet Tarihi Müfredatı Değişmelidir", *Milli Eğitim ve Kültür*, 3(10).

Semerci, M. O. (1981b) "10. Milli Eğitim Şurası ve Öğretmen Yetiştirmede Kaynak Meselesi", *Milli Eğitim ve Kültür*, 3(12).

Şardağ, R. (17 Haziran 1990) "İmamların Sayısı mı İslam'ın Gerçeği mi?", *Milliyet.*

Şaylan, G. (1992) *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, Verso, Ankara.

Taşkın, Y. (2007) *Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya: Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tekeli, İ. (2017) "1980'li Yıllarda Türkiye Ekonomisinde Dönüşüm, Modernitenin Aşınması ve Planlama" Barbaros, R. F. ve Zurcher E. J. (der) *Modernizmin Yansımaları: 80'li Yıllarda Türkiye* içinde, Efil Yayınları, İstanbul, 7-48.

Tekiner, A. (2010) *Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Toker-Kılınç, N. (2012) *Politika ve Sorumluluk*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Türk, H. B. (2014) *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Türkkahraman, M. (2000) *Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Uygun, S. (2003) "Türkiye'de Dünden Bugüne Özel Okullara Bir Bakış (Gelişim ve Etkileri)", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 36(1-2): 107-120.

Ünlü, H. (2001) *Eğitime Eylül Darbesi*, Güldikeni Yayınları, Ankara.

Üstel, F. (2005) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Üstel, F. (1999) *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Yayınları, İstanbul.

12 Eylül sonrası "ideal aile" kurgusu

*Elif Çağlı Kaynak**

Özet: 1980 darbesi Türkiye tarihinde yalnızca siyasal düzen değişimi ile sınırlı kalmayıp, toplumsal, ekonomik ve kültürel anlamda da ideolojik dönüşümün yaşanmasını beraberinde getiren bir hareket olarak karşımıza çıkar. Küresel dinamiklere uygun olarak yerel öğelerle sentezlenen neoliberalizm ve neo-muhafazakârlık ittifakı hedefine büyük ölçüde ulaşmış ve bugüne dek uzanan devinimin kırılma noktası olmuştur. Bu süreçte ideolojik hegemonya kamusal alandaki işlevlerinin yanı sıra özel alanda aile üzerinden kurulmuştur. Bu çerçevede söz konusu makalenin amacı sözü edilen dönemde "ideal aile"nin farklı politikalar çerçevesinde nasıl inşa edildiği sorusuna cevap aramaktır. Bunu yaparken resmî ideolojinin aktarım kanalları olan parti metinleri, bildirgeler ve kurultay raporlarının yanı sıra popüler dergilerden örnek yazılara da yer verilmiştir. Metin, dönem içerisinde yapı değiştiren iktidar pratiği göz önüne alınarak süreklilik ve farklılaşmaları ortaya koyması anlamında önem taşır. Söz konusu tarihsel arka plan dikkate alındığında neoliberal neo-muhafazakâr düşünce yapısı ile şekillenen aile kurgusunun analizi temel çerçeveyi oluşturacaktır.

Anahtar sözcükler: Neoliberalizm, neo-muhafazakârlık, aile.

Giriş

Modern devletin ortaya çıkışı ile birlikte iktidarın kamusal alanda etkili olmak için çeşitli araçları kullandığı görülür. Bunların en başında kendi ideolojisini kitlelere benimsetebileceği eğitim sistemi gelir. Ancak iktidar, zeminini genişletirken sadece kamusal alan ile sınırlı kalmaz; "ideal vatandaş" kurgusunu ortaya koyabilmek, meşruiyetini artırmak için kamusal ve özel alan arasında geçiş noktasında yer alan aileye de müdahale eder. Bu çerçevede devletin "ideal aileyi" tanımlaması ve aile konusunda politika geliştirmesi hâkim üretim ilişkilerinden ve politikanın güç dengelerini gözeten örgütlenişinden bağımsız düşünüle-

(*) Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Kent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

mez. Dolayısıyla iktidarların değişimine paralel olarak "ideal ailenin" tanımına dair fikirler de zaman içinde değişmiştir.

Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında aile ile ilgili düzenlemeleri Osmanlı modernleşmesi, erken Cumhuriyet dönemine kadar geriye götürmek mümkündür. Zira bu dönemde "ideal vatandaş"ın ilk nüvesini oluşturan aileye yönelik politik düzenlemelerin yapılması şaşırtıcı değildir. Ancak 12 Eylül askerî darbesini izleyen dönem kendinden önceki dönemlere nazaran kimi farklılıklar içerir. Söz konusu dönemde ordu mensuplarının bizzat kurucu iktidarın en önemli üyeleri olmaları sıfatıyla ellerinde bulundurdukları düzenleme/denetleme rolü belirgin bir biçimde karşımıza çıkar. Bu çerçevede aileye ilişkin politikaların referans noktaları sağ Kemalizm, milliyetçi muhafazakâr ve neoliberal düşüncelerin sentezi olarak ifadesini bulur. Bu eklektik yapı söylemler arasında farklılaşmaların olmasını da beraberinde getirir. Kapitalizmin hız kazandığı, küreselleşmenin tüm değerleri ile etkili olmaya başladığı bir dönemde siyasi aktörler söz konusu yapıları bu süreçle de uzlaştıracak bir biçimde hareket ederler.

Türkiye'nin siyasal hayatı içerisinde yapılan dönemlendirme çalışmalarında 12 Eylül darbesi dönüm noktası olarak ele alınan olayların arasında yer alır. Darbe sonrası kurulan yeni rejimin amacı kendisinden önceki yakın dönemle bağları koparak bu dönemde yaratıldığı düşünülen siyasal radikalizm, ekonomik buhran ve çözülememiş iktidar krizlerine "deva" olmaktır. Bu nedenle ötekileştirilen 1970'lere karşılık referans noktası erken Cumhuriyet dönemi olarak alınmış, bir yandan da küresel düzeydeki Yeni Sağ'ın yükselişiyle bu değerler sentezlenmiştir. Böylesi bir dönüşüm salt anayasal-yasal düzlemde yapılan düzenlemelerle gerçekleşmemiş, pratikte de ifadesini bulmuştur. Bu çerçevede aile içi rollerin ve ilişkilerin yeniden tanımlanması şart olmuştur.

Resmî ideolojide ideal yurttaşlık tarif edilirken iki dinamiğin eş anlı olarak etkin konumda olduğunu ileri sürebiliriz. Bunlardan birincisi başta ABD ve İngiltere olmak üzere etkisini artıran Yeni Sağ'ın yükselişidir. Piyasanın serbestleşmesi, kamu harcamalarında azalmaya gitme, kamu hizmetlerinin özelleşmesi, devletin sorumluluk alanlarını özel sektöre ve gönüllü kuruluşlara devretmesi Yeni Sağ'ın temel öğeleri olarak karşımıza çıkar. Bu çerçevede bireyden beklenen kendi ailesinden ve üyesi olduğu gruplardan destek alarak ayakları üzerinde kalması, kendi yaşamını kararları ve olanakları dahilinde "aktif" bir yurttaş olarak geçirmesidir (Üstel, 1999: 84-85). Bunların arasında üyeleri için sorumluluk alabilen "güçlü aile" merkezî konumdadır. Hâkim ideoloji, aileyi muhafazakâr öğelerle yeniden tanımlayarak neoliberal sistemin çatlaklarını örtmek istemiştir. Bu çerçevede aile içi toplumsal cinsiyet rollerini korumak, otoriteye itaat etmek, gündelik yaşamda ahlâki değerleri benimsemek, hane içinde her bireyden beklenen vazifeler olarak karşımıza çıkmıştır. Yeni Sağ'ın Türkiye'de yansıması 12 Eylül'ün ve onu takip eden Anavatan Partisi (ANAP) döneminde gerçekleşmiştir. İkinci dinamik ise 12 Eylül sonrası Türk-İslâm sen-

tezini kullanan sağ aydınların yükselişi ve resmî ideoloji içerisinde bu sentezin yaygınlaşmasıdır.

1980'ler, muhafazakârlıkla birleşen neoliberalizmin yükselişe geçtiği bir dönemdir. Thatcher ve Reagan ile özdeşleşen bu dalgadan Türkiye de etkilenir. Hem ABD hem İngiltere'de yükselen Yeni Sağ rejimlerin ortak noktasının ailenin geleneksel rolünü güçlendirmek olduğu yönünde varsayımlar söz konusudur. Bunun yanı sıra liberal ekonomi politikalarının, muhafazakâr sosyal ve ahlâki değerlerle eklemlenmesi bir diğer ortak noktadır. Serbest piyasa, düşük doğrudan vergilendirme ve devletin endüstriyi sınırlı biçimde düzenlemesi her iki ülke tarafından da desteklenen politikalardır. Hükümetlerin özellikle refaha yönelik harcamaları kısarak savunma harcamalarını artırdığı görülür. Her iki ülke de bireysel sorumluluk ve Hıristiyan ahlâkının temelleri üzerinde şekillenen sağın, sosyal ve ahlâki hareketlerinin sözcülüğünü üstlenmiş gibidir. Yeni Sağ'ın toplumu güçlü aile, gönüllü Kilise ve liberal minimal devlete ve kendi ayakları üzerinde durabilen aktif vatandaş anlayışına dayanır. Bunların arasında kendi ayakları üzerinde durabilen, üyeleri için sorumluluk alabilen aile en önemli durumdadır. Bu aile erkeğin ekonomik birey olarak görüldüğü, kadının ise bu yapıdan dışlanarak geleneksel bağımlı ve annelik rolleri ile ele alındığı bir anlayışla şekillenir (Abbot ve Wallace, 1992: 1-2).

Yukarıda anlatılanlara uygun olarak Yeni Sağ içerisinde ailesine ve kendisine karşı sorumlulukların farkında olan, sınırlı ve rekabetçi en küçük birliğin odağında yer alan, kendi cebindeki parayı yönetebilen çocuk ideali ön plana çıkarılır. Bu noktada aile yarının yurttaşlarına en temel değerlerin aktarıldığı toplumsal yapıtaşı olarak görülür (Nunn, 2002: 106). Maddi gereçlerle sonuna kadar donatılmış, anne ve çocuğun ön plana çıktığı "yuva" ideali görünür bir biçimde kendisine yer bulur. Söz konusu imkânlar ile donatılarak konforlu hale getirilmiş evin bu dünyadaki cennet olarak kurgulanışı ve bu yuva içerisinde giderek teknolojiye daha fazla hâkim olan çocuk modeli üzerinde durulan bir olgudur (105). Dünyadaki cennet formu içerisindeki bu yapıda erkek aileyi temsil eden, devlet etkisinden arınmış bir girişimci olarak yer alırken, aynı zamanda sevgi, disiplin ve seçkici eğitim şartlarını sağlayan en önemli kişidir. Cennetin tersi olan cehennem formunda ise çocuklar yalnız anneler, kayıp babalar, beceriksiz işçiler, uyuşturucu bağımlıları, pedofililer, kız çocuklarına korunma önlemleri anlatan doktorlar, şiddet ve cinsel yayınlar yapan medya kuruluşları ile çevrilidir (Pilcher ve Wagg, 2005: 5). Bundan sıyrılmak ise "öze dönmek" ile mümkündür. Toplumsal cinsiyet rollerine göre uyumlaştırılmış aile modelinde kadın; siyaset, kültür ve üretim gibi maskülen alanların gerisinde tutulurken; güvenli, uyumlu ve maddi rahatlığın göstergeleri ile süslenmiş ev içerisinde konumlandırılmıştır. Bu çerçevede Yeni Sağ'da aile geleneksel, kendine yeterli, ataerkil formda, doğru-yanlış ayrımının öğretildiği sosyal kurumların merkezinde ve sosyokültürel ahlâkın temelinde yer alır (3).

Bu çalışma 12 Eylül sonrası dönemin temel çerçevesinin 1980-1983 yılları arasında oluşturulmakla birlikte ANAP hükümetleri döneminde de yeni unsurların katılmasıyla hâkim ideolojinin sürdüğünü, devletin topluma nüfuz kapasitesini giderek artırdığını iddia ediyor. Bu dönem içerisinde yer alan hükümetler farklı olguları ön plana çıkarmışlardır. Atatürk milliyetçiliği ve "yerli"yi koruma şeklinde ön plana çıkan muhafazakârlık birbiri ile örtüşen temel sentez iken sosyal adalet neoliberalizmle eklemlenerek ekonomik anlamdaki adaletsizliklerin devletin müdahalesinden ziyade kişilerin birbiri ile dayanışması yoluyla çözümlenmesi ve bunu sağlayacak olan neo-muhafazakâr ağların desteklenmesi şeklinde karşımıza çıkmıştır. Liberalizm ve milliyetçi muhafazakârlık ittifakı otoriter yapısıyla ön plana çıkan güçlü devlet içerisinde kendisine yer bulmuştur.

Yukarıdaki ana çerçeveye uygun olarak bu çalışma öncelikle 12 Eylül sonrasında darbe kadrolarının ve onlarla birlikte hareket eden çevrelerin sistemi yeniden kurma çabalarını ve onların iktisadi, kültürel ve sosyal yansımalarını "ideal aile" kurgusu üzerinden değerlendirmeyi amaçlar. Bu bağlamda çocukların ve gençlerin terbiyesinden sorumlu özneler arasında yer alan ebeveynlere yönelik söylemin ve politikaların izini sürer. Sürecin çok-boyutlu niteliğini izlemek için Meclis tutanaklarından siyasi ve askerî aktörlerin demeçlerine, yasal düzenlemelerden hükümet programlarına, aile şûralarından farklı görüşleri savunan *Kadın ve Aile, Kadınca* ve *Bizim Aile* gibi dönemin kadın ve aile dergilerine uzanan araştırma öğeleri analiz içerisine dahil edilir.

12 Eylül sonrası "milli aile"nin inşası

1980 sonrasında neoliberalizmin yeni muhafazakârlıkla sentezine dayanan Yeni Sağ'ın yükselişe geçtiği ülkelerde aileye atfedilen geleneksel değerlerin de yükselişe geçtiği görülür. Bu çerçevede Thatcher'ın romantik aile ideali dönemin özelliklerini yansıtır. Thatcher kendisini ulusun bütçesini yöneten güçlü ve disiplinli ev kadını olarak tanımlarken Viktoryen dönemin geleneksel ailevi değerleri yakın geçmişe karşı bir savunma mekanizması olarak yeniden ön plana çıkar (Nunn, 2002: 23). Orta sınıfın savunmacı, kendi kaynaklarını kullanarak başkasına gerek duymadan yaşamını devam ettirebilen ve defansif aile modeli ulusun sürekliliği açısından oldukça önemlidir (75). Bu nedenle sosyal harcamaların aileyi sorumluluk açısından tembelleştirdiği savunulur. Kentleşme, televizyonun etkisi, boşanma oranlarındaki artış, tek ebeveynli aile yaşamı ideal aile düzenine aykırı biçimler olarak görülüyor, sorumsuz ve sadece annenin olduğu aile modelleri ise sosyal yozlaşmanın sebepleri arasında gösteriliyordur (100). Başta İngiltere ve ABD olmak üzere neoliberal dönüşümü merkeze alan kapitalist aktörler, kamunun çekildiği alandaki boşluğu aile ve sivil toplum ile ikame etmek isterken hem sistemin olası gerilimlerini gidermeyi hem de küre-

sel piyasanın talepleriyle uyumlu hareket etmeyi hedeflemiştir (Abbot ve Wallace, 1992: 1-2). 12 Eylül sonrasının Türkiye'si ise ileride ele alınacağı üzere küresel neoliberalizmin bu dalgasına uyum sağlamış görünür.

Darbeyi takip eden günlerde hayata geçirilen uygulamalar, askerlerin solidarist-korporatist toplum projeleri ile milliyetçi-muhafazakâr kanadın ideal toplum tahayyülünün, ailenin nitelikleri ve misyonu çerçevesinde bir kez daha ortaklaştığını gösterir. Toplumsal yapı içerisine adapte edilmeye çalışılan "milli güvenlik" ve "milli kültür" sentezinin aile tarafından içselleştirilerek sonraki kuşaklara aktarılması, gündelik yaşam pratiklerinin buna göre düzenlenmesi bu dönemin temel hedefleri arasındadır. Politik fay hatlarını çıplak güç ve ideolojik tahkimat marifetiyle ortadan kaldırmayı hedefleyen restorasyon projesi temelini yeniden tanımlanan rejimin değerlerine bağlı "güçlü aile" üzerine kurmak isteyecektir. Bu genel tabloya hızlı iktisadi dönüşümün ve kentleşmenin çok-katmanlı etkilerini de eklemek gerekir. Hem ara rejim döneminde hem de arkasından gelen ANAP hükümetleri nazarında aile "kendi haline bırakılamayacak" kadar önemli bir unsurdur. Politik sosyalizasyonun temelini aileye dayandıran görüş ile 12 Eylül sonrasında açılan "yeni" sayfanın aileden başlatılacağı iddiası bu bağlamda da çakışır. Buna göre çocuğun nasıl yetişeceği, ailenin hangi değerleri çocuğa aktaracağı, aile ve toplum içinde sakınılması gereken davranışlar, benimsenmesi gereken normlar, aile içi ilişkiler, ailenin sürekliliği, restorasyon sürecinde ele alınan başlıca konular arasındadır.

Aileyi yeniden yapılandırma çabası dönemin haneyi şekillendiren sosyokültürel, biyopolitik ve mekânsal politikalarının içerisine yerleşir. Bu bağlamda ilerleyen satırlarda hane ve onunla özdeş düşünülen ailenin 12 Eylül sonrasında nasıl ve hangi misyon ile tanımlandığı açıklanacaktır. Milli-muhafazakâr aileye tehdit olarak tanımlanan unsurlar ve bu unsurlarla mücadele gündemi ele alınacaktır. Bu amaç doğrultusunda ideal ailenin tahayyülü, resmî kurumlar tarafından çıkarılan kitaplara, raporlara, bildirilere, hükümet ve parti programlarına, siyasi öznelerin demeçlerine bakılarak analiz edilecektir. Aynı dönemde milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı yazarların ve karşılarında konumlandırabileceğimiz seküler, demokrat, feminist yazarların aileyle ilgili görüşlerine değinip dönemin kadın ve aile dergilerinden örnekler sunulacaktır.

12 Eylül sonrası ailenin genel hatları

"Toplumsal huzuru", "politikadan arındırılmış güvenlikli yaşamı" vaat eden bir iktidar projesinin en küçük sosyal birimi olarak görülen aileyi ele almadan dönüşümü başlatması ve sürdürmesi mümkün değildir. Bu dönemde aile kapalı ve kendi kendine yeterli bir birim olarak değil, özel-kamusal arasındaki sınırın gevşemesiyle daha geçirgen hale bürünen hem hâkim ideolojinin hem de ona alternatiflerin gelişmesine imkân sağlayan bir yapı olarak karşımıza çıkar.

Politik angajmanların seyreltildiği, kamusal yükümlülüklerin sarsıldığı ve sorgulandığı bir zaman diliminde aile, toplumsallık ve karşılıklılık işlevlerini korumaya devam ederek, aynı zamanda ekonominin ihtiyaç duyduğu iktisadi ve sosyal ağları yeniden üreterek neoliberalizmin kültürel veçhelerinin pekişmesine olanak sağlar.

Aile üyelerinin bir arada bulunduğu mekân şeklinde ele alınan haneye ilişkin politikalar bu özdeşleştirmeden dolayı kaçınılmaz şekilde aileye dönük olarak (ya da tersi biçiminde) gerçekleşmiştir. Darbe sonrasında başlayıp sivil dönemde de devam eden yeni yönetimsellik anlayışının, yani nüfusa, güvenlik ve disiplin ile müdahil olan ve bunu serbest piyasa eğilimleriyle uzlaştırmaya hevesli iktidarların varlığı hanenin konumunu daha da önemli hale getirmiştir. Bu anlamda ailenin işlevinin nasıl olması gerektiği yönündeki mikro iktidar pratikleri politik-iktisadi zeminde daha çok gündeme gelmeye başlar. Amaç toplumsal dönüşüme uygun yeni bir düşünme kalıbının yaygınlaştırılması ve sosyal ilişkilerin örülmesidir.

12 Eylül sonrasında "ideal" aile hakkında pek çok metinle karşılaşmak mümkündür. Bu metinlerde aile duygusal ve cinsel gereksinimin "meşru" olarak karşılandığı, ortak amacı, çıkarları, inançları ve kuralları olan, çocukların toplumsal, ahlâki ve milli değerlere uygun olarak bakılıp eğitildiği yer olarak tasavvur edilirken pek çok toplumsal işlevi birden yüklenmiş görünür. Kültüralist ön kabulleri yeniden ürettiği ölçüde "normal" olarak kodlanan aile yaşamı, resmî ve gayri resmî çabalarla ihtiyaçlar doğrultusunda tahkim edilmiştir. Evlilik dışında, resmî aile bağı olmadan kurulan yaşamlar ve ilişkilerdeki özgürlük muhafazakâr ve İslâmcı çevre tarafından "ahlâki normların dışına taşan modernleşme etkisi" ve Batı özentiliğinin bir sonucu olarak ortaya konsa da[1] dönemin değiştiğini ve yeni birlikteliklerin "normalliğini" savunan böylece yaygın toplumsal ahlâki mekanizmasının işleyişine karşı çıkan düşünceler de mevcuttur. Klasik anlamda aile kurmadan beraber yaşamanın bir tercih olduğu, bu çerçevede zaman zaman dile getirilmiştir (Sürendallı, 1981: 9-11). Bunun yanı sıra yalnız yaşamanın normalliği ama çevrenin buna karşılık oluşturduğu baskısını dile getirenler de mevcuttur (Dinçer, 1986: 64-66). Yalnız yaşamanın tercih olarak görüldüğü ve olumlu yönlerini ön plana çıkaran yazılar da zaman zaman kaleme alınmıştır (*Kadınca*, 1986: 70-72). Benzer bir durum aile içindeki toplumsal cinsiyet rolleri konusunda da görülür. Ailedeki erkek egemenliğini olağan gören, böylelikle ailede denetim, gözetim ve otorite unsurlarının devamını garanti al-

1 Bu durumun sonucu olarak doğan çocukların geleceği ise hukuki düzenlemeler çerçevesinde tartışılır (Ayiter, 1984: 71). Batı tarzı yaşamın en kolay biçimde kitlelerle buluşturan televizyondaki imgeler bu açıdan eleştiriye tabi tutulur. Feminizmi, cinsel özgürlük hareketini ve cinsel devrimi yeni bunalımlara yol açarak aile kurumunu zayıflatan ve Batı zihniyetinin uzantıları olarak gören yaklaşımlar televizyon programlarını eleştirirken özellikle kadın imgesinden hareket ederler. Buna göre değerlerle uyuşmayan kadın imgesi; şehvet düşkünü, nikâhsız yaşayan, sık sık sevgili değiştirip estetik ameliyatlar geçiren, babasız çocuk dünyaya getiren kadındır (Güz, 1991: 621-634).

tına alan muhafazakâr anlayışa karşılık –özellikle ikinci dalga feminizmin yükselişi ile– bu rollerin değişip dönüşmesinin gerekliliğini belirten perspektif görünür hale gelir. Toplumsal cinsiyet rollerinin değişimi, kadının ekonomik alana dahil olarak ev içi rollerde yer almasına ilişkin yorumlarda farklı şekillerde ifadesini bulur. Bu çerçevede iktisadi alana giderek daha fazla dahil olan kadının konumu annelik üzerinden tartışılmaya devam eder. Kadının annelik "görevini" ihmal etmesine, ekonomik hayatına devam ederek bakım işini profesyonel kurumlarla paylaşmasına olumsuz bakanların karşısında kadının ekonomik hayata katılımını, çocuk bakımını paylaşan kreşlerin kurulmasını destekleyen, evdeki çifte iş yükünü kurumsal ve yasal düzenlemelerle çözmeye çalışan sosyal demokrat ve feminist perspektifler karşımıza çıkar. Kreşler ve çocuk bakımı konusunda görüş karşıtlığı belirgindir. Kreşlerin ve bakım evlerinin çoğalması gerektiği, özellikle işyerlerinin bu konuda kanuni gerekleri yerine getirmesinin kadının çalışma hayatına katılması açısından önemli olduğunu belirten görüşlerin yanında (Özdencanlı, 1980a: 44-45; Özdencanlı, 1980b: 43-44) kreşlerin çocukların terk edildiği ve aileden koptuğu mekânlar olarak resmedildiği yazılarda dikkatimizi çeken bir diğer olgu kreşlerin, anaokulu ve çocuk bakımının tıpkı eğitim bölümünde olduğu gibi serbest piyasa mekanizmasına devredilmesidir. Bu çerçevede özel kreş ve anaokulu ücretleri ve imkânları bu yazılarda işlenen temalar içerisinde yer alır (Kip, 1990: 25; Erçıktı, 1990: 31). Bir taraf değişimi genellikle olumlarken (İlhan, 1982: 78; Barlas, 1980: 46-47) muhafazakâr kanat kadının çalışma hayatına girmesiyle evdeki erkek otoritesinin sarsıldığını, dolayısıyla çocuğun örnek alması beklenilen kadın ve erkek rol modelinin yozlaşıp geleneksel köklerini kaybettiğini, aile içindeki otoritenin bu nedenle bozulduğunu öne sürmüştür (Devlet Planlama Teşkilatı [DPT], 1989: 18-19). Bu çerçevede hane dışında çalışan kadınların daima sorunlar yaşadığına ve onlar sebebiyle aile bağlarının zayıfladığına dair vurgular mevcuttur (Gürdoğan, 1985: 12-13) Kadının asli görevini annelik ile sınırlayan bakış açıları da sıklıkla metinlerde yer bulur (Kaçar vd. 1988: 5-9). Evlilikte erkek otoritesi, babalığın görevleri ve kutsallığı hakkındaki yorumlar da zaman zaman buna eklemlenir (5-9). Pratiğe bakıldığında kadının ekonomik yaşama katılması ile çocuk bakımının daha kapsamlı bir biçimde değerlendirilmesinin gerekliliği karşımıza çıkar. Zira 1982 yılı itibarıyla Türkiye'de işyerlerinde çalışan kadın sayısı altı milyona yaklaşırken, çalışan bu kadınların 0-6 yaş aralığındaki çocuklarının sayısı sekiz milyonu buluyor, bunun sadece 16 bin kadarına bakım, beslenme ve eğitim hizmeti verilebiliyor. Bunun 2 bin kadarını devlet desteklerken, işverenler sekiz bin, özel kuruluşlar da altı bin çocuğa hizmet veriyor (*Milliyet*, 1982: 11).

Resmî söylemde de kadın annelik üzerinden tanımlanır. Örneğin Kenan Evren eğitimde cinsiyet eşitliğine vurgu yaptığında dahi bunu kadınların "geleceğin anneleri" olmalarıyla pekiştirir. Bu çerçevede kadının "tek başına ayakta durması" istisnai olarak nitelenebilecek haller (kocasının ölümü, boşanma ve

aile üyelerinin ölümü) ile sınırlıdır (Başbakanlık Basımevi, 1981: 63). Kadının "ilgi ve şefkate muhtaç" varlığının altını çizen bu görüş aynı zamanda onun eş, anne, ev kadını ve çalışan kadın olarak görevlerini tekrarlayarak bu çoklu iş yükünün kadın üzerinde yaratmış olduğu olumsuz etkiyi ortaya koyar. Bu etkiyi ortadan kaldırmak için ataerkil zihniyet yapısıyla mücadeleden ziyade onun temel görevi olarak görülen anneliği daha iyi ifa edebilmesi amacıyla çeşitli tedbirler gündeme getirilir. Örneğin doğum öncesi ve sonrası izin düzenlemesi kadının işini daha iyi sürdürebilmesi; hamilelik öncesi ve sonrası koşullardan asgari etkilenerek ekonomik hayattan kopmaması olarak da değerlendirilebilir. Böylelikle çocuk doğurma işlevi, nüfusun ve geleceğin devamı sağlama misyonuyla birlikte değerlendirilip haklarını elde etmeye "layık" görülerek kültüralist milliyetçi söylemin bir kez daha pekişmesi sağlanmıştır.

İş ile aile arasında kadının aile yönünde tercih yaparak çalışması beklenirken kadın-erkek arasında eşitlikten ziyade tamamlayıcılığa vurgu söz konusudur. Ancak bu durumun gerçeği pek yansıtmadığı; sosyoekonomik koşulların ve kadın hareketinin kadının özgürleşmesi, ekonomik istihdam, çocuk bakımı gibi konularda adımlar atılmasını gerekli ve zorunlu kıldığını belirtmek gerekir. Neoliberal düzende çalışan kadınlara yönelik ev-iş yaşamı arasında denge kurma çabaları bağlamında kadının alanı olarak görülen haneden çıkarak kamusal yaşama katılmasına yönelik eleştiriler hep mevcut olmuştur. Öncelik hanede "düzenin" bozulmaması yönündedir. Bu çerçevede 1990 yazında Meclis'e sunulan bir önerge kadınların işyerlerinden iki saat daha erken çıkması yönünde düzenleme yapılmasını öngörmekle beraber amacın kadınların evde yetiştiremediği ev işlerini ve çocuk bakımını daha efektif biçimde yerine getirmesi olduğu düşünüldüğünde hane içi düzen sorumluluğunun hâlâ kadın üzerinde olduğu, bu çerçevede geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin devam ettiği görülür. Bununla birlikte kadının iş yaşamından zamanının ve kazancının alınıp ona kendini gerçekleştirmek için değil, hane düzenini sorunsuz devam ettirmek için zaman ayrılması yönündeki teklif oldukça tepki çekmiştir (Koçali, 1990: 76-77). Dolayısıyla bir yanda yeni ekonomik düzene katılması beklenen kadın, diğer tarafta milli, manevi, ahlâki değerlerle donanmış ailesinde ve güvenlikli yuvasında yaşamını sürdürmesi beklenen kadın imgesi vardır.

Toplumsal dönüşüm sürecinde bir diğer adım, ailenin politik sosyalizasyonundaki konumu öne çıkartılarak atılmıştır. Politik sosyalizasyonun bu bağlamdaki karşılığı bireyi toplumsal vasata dahil etmek, "siyasi kutuplaşma"dan uzaklaştırmaktır. Resmî ve yarı resmî metinlerde aile üyeliği; bireyin ideal insan olarak nitelenebilecek biyolojik, siyasal, ekonomik ve sosyal boyutlarını içeren kişiliğinin gelişmesi için öncül olarak kabul edilir. Biyolojik özelliklerin yanında kendine güvenmek, başkalarını sevmek, başarmak, analitik düşünmek, başkalarının hak ve özgürlüklerinin ama aynı zamanda toplumdaki rollerin farkında olmak, sosyalleşmek, üretmek ve toplumsal refaha katkıda bu-

lunmak ilk aşamada aile üyeliğiyle kazanılan hasletler olarak ele alınır (DPT, 1989: 110-112). Aile, bireyi sosyalleştirirken bunu bireyi kendisine benzeterek ve kendisini onda temsil ettirerek yapar (41). Buradan yola çıkarak toplumda aileyi temsil etmenin bir beklentiden öte bir görev haline getirildiğini de söylemek mümkündür.

Planlanmış nüfus, planlanmış aile

Hem resmî ve hem de popüler sağ söylemde nesilden nesle aktarılan milli değerleri koruyarak ulusun geleceğini inşa etmek fikrinde ortaklaşılsa da bir sonraki neslin kaç çocuktan oluşacağı konusunda farklı fikirler mevcuttur. Dönem resmî olarak nüfus planlamasının benimsendiği bir dönem olmakla birlikte, İslâmcı ve muhafazakâr-milliyetçi cenah doğumu teşvik politikasını benimsemiş görünür. Buna karşılık resmî söylem gerektiğinde az, öz ve planlı nüfus söylemini dinsel temalarla desteklemekten, bunu ulusal kalkınma projesinin bir ayağı olarak göstermekten geri durmamıştır. Örneğin Evren'in söylemi en fazla iki çocuk şeklindedir. Bunun arkasında yatan temel argüman olarak işsizlikle mücadele gösterilmiştir (Başbakanlık Basımevi, 1981: 350). Çocuk sayısını sınırlandırmak amacıyla daha önce doğumu teşvik için girişilen uygulama ve düzenlemelerin kaldırılması yönünde adımlar atılmıştır. Bu çerçevede Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı'nca doğum hızını düşürmek ve ailelerin iki çocuk ile yetinmesini sağlamak için Maliye Bakanlığı'na teklif yapılarak memurlara yapılan doğum yardımı ve çocuk zammı ödemelerinin kaldırılması istenmiştir. Aynı teklifte iki çocuktan sonra vergi indirimi uygulamaması, aksine çocuksuz ailelere vergi indirimi yapılması amacıyla gerekli yasal değişikliklerin yürürlüğe konması talep edilmiştir (*Milliyet*, 1981: 3). Birinci Beş Yıllık Kalkınma planından itibaren istenen, nüfusun "alelade" değil, yapıcı, yaratıcı, müteşebbis, sorumluluk duygusu ve ekip çalışmasına yatkın bireylerden oluşmasıdır (Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı: 125). Bu çerçevede resmî söylemin, yeni birikim modelinin arzuladığı bireye referans yaptığı görülebilir. Bu söylem neoliberal ekonominin lokomotif güçleri tarafından da benimsenmiş görünür. Aile Sağlığı ve Planlama Vakfı'nın kurucusu olan Vehbi Koç aileyi milletin ve toplumun temel direği olarak görürken; "karnı tok, iş derdi olmayan ve yarına güvenle bakabilen ailelerin çoğunlukta olduğu milletlerin kuvvetli olacağını" vurgulayarak ailenin iktisadi anlamda kendine yeterli olabilmesinin önemini belirtir (*Milliyet*, 1985: 3-12). Bunun için de genellikle iki çocuğun kâfi olduğu söylenir. Eskinin savaş ve salgın hastalıkların olmadığı ve yedekte çocuğa gerek kalmadığı bir dönemde her ailede iki veya üç çocuğun olması yeterli görülmüştür (*Milliyet*, 1984: 7).

İslâmcı ve muhafazakâr kanattan gelen birçok isim için aile planlaması Batılıların İslâm âlemini zayıflatmak için giriştikleri bir projedir (Çiftçi, 1985: 26). Bu noktada Batı şüpheciliği bir kez daha kültürel milliyetçilik ve İslâm ile örü-

lür. İslâmcılar için doğal olanın önüne geçmek veya kürtaj cinayetle eşdeğerdir; aile planlaması da bu çerçevede değerlendirilir. Örneğin Karakoç (1985: 8-10) yazısında iktisadi refahın putlaştırıldığını ve buna bağlı olarak uygulanan aile planlamasıyla da kişilerin çocuklarını öldürmeye ikna edildiklerini ileri sürer. İktisadi rasyonalite ile doğurganlık arasında kurulan anti-natalist bağa karşı çıkan anlayışa göre çoğaldıkça güçlenmek mümkündür. Eken de (1985: 11) ceninin yaşam hakkını savunarak kürtajı cinayetle özdeşleştirir. Böylelikle "güçlü nüfus, güçlü ulus" söylemi dinî motiflerle bir kez daha vurgulanmış olur. Karşıt görüşte ise kürtaj bir doğum kontrol yöntemi olarak sıkça başvurulması arzu edilmeyen ancak başvurulma hakkının da önüne geçilmemesi gerektiği düşünülen bir hak olarak karşımıza çıkar. Kürtajı destekleyen bu söylemler kadının kendi bedeni üzerindeki kontrolünün yasal zeminde meşrulaşmasını, illegal yollardan gerçekleşen kürtajdaki ölümlerin engellenmesi gerektiğini savunurlar. İkinci görüş sınıfsal ayrım çerçevesinde kürtaj olgusunu değerlendirir: Buna göre parası olanlar uygun ortamlarda kürtaj yaptırabilirken maddi gücü yeterli olmayanlar bunu sağlıksız koşullarda gerçekleştirebiliyor, bu nedenle ölümler gerçekleşiyordur. Bunun önüne geçmek için ise kürtajın yasallaşmasının gerektiği sık sık vurgulanarak bu amaçla sivil kuruluşlar ve kadınlar eyleme çağırılır. Bu çerçevede yapılan yayınlar kürtajın halk sağlığı açısından önemine dikkat çekerek kürtajın yasallaşmasının gerekliliğine vurgu yaparlar. Zira ekonomik ve sosyal koşullar artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalır. Bunun yanında sağlıksız ortamlarda yapılmak zorunda kalınan kürtaj sonucu pek çok kadın hayatını kaybeder (Asena, 1980a: 38-39; 1980b: 61-64). Burada tıptaki gelişmelerin etkisini, iktisadi gerekleri (kaynak kıtlığı-nüfus fazlalığı arasında denge kurma ihtiyacını) ve kadın hareketinin etkisini unutmamak gerekir.

Resmî ideolojide bedenen ve ruhen sağlıklı olmak ülke açısından güç kaynağı olarak görülürken bu niteliklere sahip olmak için kişinin ailesine bakabilecek durumda olması bir ideal olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda aileye yönelik sosyal yardım ve hizmetler önem kazanır (Anavatan Partisi Seçim Beyannamesi, 1983: 197). Zira ekonomik koşullar ile baş edilemediği durumlarda veya "gayri meşru" olarak görülen ilişki sonucu çocuk sahibi olunduğunda bu çocukların terk edildiği yönünde haberler yapılarak, hem bakılabilecek kadar çocuk sahibi olmanın önemi ortaya konurken diğer taraftan da kürtajın yaygınlaşması yönünde olumlu bir imaj çizilir (*Milliyet*, 1984: 1, 10). Çocuğun maddi, fiziksel ve ruhsal ihtiyaçlarını meşru bir şekilde karşılaması şart koşulan aile karşılığında çocuktan ebeveynlerinin yaşlılığında onlara ilgi göstermesini bekler (DPT, 1989: 17). Çocuğun bu görevi yerine getirmediği durumlar ise genellikle muhafazakârlar ve İslâmcılar tarafından çöken aile bağlarının bir kanıtı olarak gösterilir (*Kadın ve Aile*, 1986: 32-33). Böylelikle çocuk geleceğe dönük ruhsal ve duygusal bir yatırım olur, hatta kimi zaman buna ekonomik destek boyutu da eklenir.

1980 sonrasında aileye yüklenen pek çok işlev arasında ortaklık, paylaşım, eşgüdüm, ortak değer yaratma gibi dönemin ruhuna uygun yeni başlıklar da yer alır. Dönemin üzerinde genellikle fikir birliğine varılan aile tanımı şu şekildedir: "Aile, evlenme, kan veya evlatlık edinme bağları ile birbirine bağlanan, aynı evde oturan, aynı geliri paylaşan ve oynadıkları roller çerçevesinde birbirine etki ederek bir görgüyü meydana getirip bunu diğer jenerasyona aktaran insan topluluğudur" (Şahinkaya, 1991: 175). Bilhassa Özal hükümetleri döneminde, kendi ayağı üzerinde durabilen, piyasa ihtiyaçlarına uygun eğitim almış bireyi yetiştirmek temel hedeftir. Sistem muhafazakârlığı, piyasa ekonomisini ve kalkınmacı milliyetçiliği desteklerken aynı zamanda neoliberalizmin aşırı bireyciliğini aile yaşamındaki solidarist öğelerle dengelemeye çalışır. Böylelikle yaşam tarzları, önceki dönemlerden aşina olunan geleneksellik-modernlik, bireysellik-kolektivite, değişim-koruma arasında gidip gelir. "Ben" ve "biz" kavramlarını uzlaştırarak dengeleme yönünde bir tercihin yapıldığı görülür ki bu durum liberalizmin muhafazakârlıkla törpülendiği yönler olan aileye, cemaate, ortak duygu ve değerlere önem verdiğini gösterir. Aynı zamanda kişiyi kuşatan temel ahlâk mekanizmasının aile tarafından özümsenmesi temel beklentilerden biridir. Hem resmî hem de popüler sağ metinlerde aile kişiyi "yerli" ve "milli" olanın düşmanı şeklinde kodlanan kozmopolitilikten, cansız bir kültür esaretinden, içerideki yabancıdan, sağa-sola ve her yöne yönelmekten kurtaracak bir yapı olarak düşünülür.

"Milli aile"yi muhafaza etmek

12 Eylül sonrasında, bir kez daha "ulusun bekası" siyasetinin bir parçası haline getirilen aileye ilişkin resmî kurumların oluşturulması 1980'lerin ortalarına denk düşer. 1987 yılında DPT programında aile ayrı bir başlık olarak ele alınırken; ailenin sanayileşme sürecinden nasıl etkilendiği sorusuna cevap aranır. Sosyal desteklerle ailenin güçlendirilmesi gerektiğine vurgu yapılırken eğitim, sağlık, konut gibi aile ile ilişkili temalara yer verilir. Bir sonraki adım ise DPT içinde "Özel İhtisas Komisyonları"nın kurulmasıdır. İlk defa 1986 yılında toplanan bu kurul çeşitli alt komisyonlara ayrılmıştır. Komisyonun hazırladığı rapor, aile konusundaki çalışmaların yetersizliğini ortaya koyar, ardından bu konuda eksikliği gidermek adına Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) tarafından aile yapısı araştırması yapılır. 1989'a gelindiğinde Aile Araştırma Kurumu'nun kurulmasıyla bu çizgi devam eder. Aile ayrı bir başlık olarak Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda kendisine yer bulur ve bir kez daha milli ve manevi değerlerin temsilcisi ve milli bütünlüğü sağlamada tutkal olarak resmedilir (Atalay, 1991: 910-914).

Türk ailesinin güçlendirilmesi ve aileyle ilgili milli bir politikanın oluşturulması Aile Araştırma Kurumu'nun temel hedefleri arasındadır. Başbakanlığa bağ-

lı böyle bir kurumun oluşturulmasıyla çekirdek aile modelinin korunmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. 1980 sonrası, evliliklerin gecikmesi, çocuk sayısının düşmesi, kentlerin temel yaşam alanı olarak seçilmesi, tüketim ile eklemlenen aile yapısının ortaya çıkması böyle bir kurumun oluşmasındaki dinamiklerden bazılarıdır (Özbay, 2015: 17). Bu dönemde Alvin Toffler'ın sanayi sonrası toplumlarında ailenin yok olacağını ileri sürdüğü *The Third Wave* isimli kitabı üzerine tartışmalar yapılır. 1980'de ABD'de hanelerin yalnızca üçte birinin ideal (anne, baba ve iki çocuk) aile formunda olması Türkiye'de yüzünü ABD modernleşmesine çeviren muhafazakâr kesimler için oldukça tehdit edici bulunur. Bu durum Özbay'a (2015: 17) göre refleksif bir şekilde Aile Araştırma Kurumu gibi bir yapının kurulmasının bir başka nedeni olarak karşımıza çıkar.

12 Eylül sonrasında hem ara rejim hem de ANAP hükümetlerinde "milli ailenin" korunması Batı'daki gelişmelere referansla gerekçelendirilmiştir. Örneğin Yıldırım Akbulut, I. Aile Şûrası'ndaki konuşmasında ailenin vazgeçilmezliği hakkında tereddüt yaşayan modern toplumların, baş edilmesi zor sosyal problemlerle karşılaştığını iddia eder (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 3-4). Ailenin önemini, Batı'daki olumsuz örneklere başvurarak anlatma yöntemine muhafazakâr ve İslâmcı kadın dergilerinde de rastlanır (Hammu, 1985: 30-31). Batı'nın bireyselliğine karşılık İslâm'da ailenin önemini ve "Müslüman kadın" imgesi hakkında yanlış bilinenleri eleştirilirken (Sancar, 1986: 6) modern dünyanın yozlaştırıcı olarak nitelenen etkilerine karşılık İslâmi ailenin önemini savunulur (Dölek, 1991: 18-19). Bununla birlikte uluslararası konjonktürde yaşanan değişmeler ve farkındalığın artmasının ülke içindeki çalışmalarda da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Hem iç hem dış dinamikler dikkate alındığında, Türk toplumunun 1980'den itibaren ekonomik ve sosyal anlamda değişim içinde olduğu, bunun 1983 sonrası arttığı; Türk devletini, toplumunu daha dinamik ve üretken yapmayı amaçlayan bu dönüşümden ailenin de etkilendiği, ancak bu dönüşümün milli, kültürel ve geleneksel değerlerle de uyumlu ve olumlu gerçekleşmesinin gerekliliği belirtilmiş (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 3), böylelikle aile korunması gereken bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Ailenin korunmasını gerektiği yönündeki savlardan bir diğeri de *Bizim Aile* dergisinde erken Cumhuriyet Dönemi eleştirisi üzerinden ilerler. Buna göre modernleşme reformları yukarıdan aşağıya doğru yapıldığı için aşağının asıl dinamiği ve özü ihmal edilmiştir. Bu noktada devlet ile aile arasındaki kopukluğu gidermek için şimdi süreci bir nevi tersten işletmenin, yani geleneksel aile değerlerini öne çıkaran düzenlemelerin yapılmasının gerekliliği belirtilir (*Bizim Aile*, 1991: 8-12).

Resmî metinlerde ideal aile; ebeveynlerin gerçek manada mürebbi olduğu, misafire karşı saygının esas olduğu, sevgi ve saygının hüküm sürdüğü, çocuğun emanet olarak görüldüğü bir yapı olarak resmedilir (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 6-7). Bu durum belli yaşam biçimlerinin normalliğini ortaya

koyarken, diğerlerinin sapkın ya da yozlaştırıcı olduğu şeklinde imajların yaratılmasını da beraberinde getirir. Böylelikle gündelik yaşam içerisindeki aile hayatı siyasetin dönüştürücü etkisine maruz kalır; aile ve toplum üyeliği ilişkisellik çerçevesinde değerlendirilir, kısacası ahenkli ve sağlam toplum ideali, ailenin içerisindeki değer paylaşımına bağlanır. Bu değerler milli, manevi, örf ve gelenekler olduğu kadar sevgi, saygı, fedakârlık olarak sıralanır (Anavatan Partisi Seçim Beyannamesi, 1983: 37-38).

Aile Araştırma Kurumu'nun temel hedefi Müslüman-Türk ideolojiye uygun bir biçimde ailenin kurulmasıdır. Aynı vurgu, DPT yayınında da temenni olarak yerini almıştır ve televizyon yayınlarında milliliğin artırılarak, yerli programların yapılmasına ağırlık verilmesi ve Müslüman-Türk insan modelinin işlenmesi arzu edilmiştir (DPT, 1989: 20). Ailenin sosyokültürel, eğitim, sağlık, sosyal ve hukuki konularda ne şekilde değerlendirilmesi gerektiği, izlenecek güçlendirme politikalarının ana hatları, hedef kitle, hangi kurumlarla nasıl işbirliğine gidileceği veya hangi merkeze bağlı olarak bu politikaların yönetileceği, devlet kurumlarından, özel sektörden ve aileden beklentiler ve benzeri konular hakkında gazeteci, tarihçi, tıp doktorları, akademisyenler, ilgili bakanlar, uzmanlar iki yılda bir düzenlenen ve uzmanlık alanlarına göre ayrışan toplantılarda görüşlerini sunmuşlardır (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990). Söz konusu toplantı metinlerinde yukarıda farklı biçimlerde birbirine karşıt konumlanan görüşlerin ve (örneğin aile planlamasını savunan ve karşı olanlar, kadının aile içindeki konumu konusunda muhafazakâr veya liberal olanlar gibi) tartışmaların yer aldığı görülür. Sonuç olarak komisyon raporlarının milli ve özsel değerleri benimsemiş Türk ailesini modern dünyaya ayak uydurma hedefinde birleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

"Tehditlere" karşı sağlam kale olarak aile

12 Eylül sonrasının toplumsal değişim ve dönüşüm açısından kırılgan yapısını dikkate aldığımızda ailede yaşanan değişimlerin "tehdit" algısını hem şekillendirdiğini hem de bizatihi mezkûr algıdan etkilendiğini söyleyebiliriz. Aile-millet arasında kurulan organik bağ ailede yaşanan ve çözülme olarak nitelenen değişimleri milli varlık ve bekaya tehdit olarak algılamıştır (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 3). Aile kurumunun dinamiğini bozduğu iddia edilen olguların başında nikâhsız birliktelikler, turizm, iletişim araçlarının ve sanayileşmenin yol açtığı kültür yozlaşması, uyuşturucu kullanımı, müstehcenlik, şiddet ve feminizmin toplumsal cinsiyet rollerinde yaratmış olduğu değişimler gelir. Ailenin tehdit altında olduğu yönündeki savlar, en fazla boşanma oranlarındaki artış ile temellendirilir.[2] Her ne kadar bu dönemde boşanma oranlarının dünya

2 1980 yılında 15.901 olan boşanma vakası 1986'ya gelindiğinde 18.774 olarak karşımıza çıkmıştır. Bunların 4.702'sini altı-on yıl arası evli çiftler oluşturur. İkinci sırada ise on altı yıl ve daha

ölçeğinde değerlendirilmesinde Türkiye alt sıralarda olsa da (oran binde 4,5), DİE rakamları *Bizim Aile* yazarınca bölgesel farklılıklar gözeterek yorumlanmış, dinî inanç ve aile bağlarının güçlü olduğu illerde bu oranın düşük; üç büyük şehirde yüksek olması kültürel yozlaşmanın aile yapısını etkilediği savıyla açıklanmıştır (Atasoy vd. 1989: 12-13). Muhafazakâr eğilimli olan *Kadın ve Aile* dergisi yazarlarına göre ise ailede eşlerin harcama yarışına girmesi boşanmaları artırır. Aynı zamanda "kadınların eşitlik talebi ve ekonomik alana müdahil olmaları, erkeğin şiddete yönelmesi... vb." gibi etmenlerin boşanmayı hızlandırdığı iddia edilirken, evliliklerin sona ermesinin temel sebebini geleneklerden ve dinden uzaklaşmak olduğunun altı tekrar çizilir (Aktuna, 1988: 11-15; Yörükoğlu, 1986: 11; Ceyhan, 1987: 8). Buna paralel olarak son elli yılda boşanma oranlarının dört-beş kat artmış olması da dinî yaşamdan uzaklaşma ile izah edilirken boşanmayı "yıkım" olarak niteleyen yazarlar, çocukları da enkazdan kalan parçalar olarak ele alır (Atasoy vd. 1989: 12-13). Boşanan aile çocuklarının milli ve manevi değerler açısından buhranlar yaşayacağı düşünülür. Buna karşılık boşanmanın da normalliğini savunan, durumu olağan ve dramatik olmayan biçimde değerlendiren yazılar ise çocuğa bunun olabilirliği, ebeveynlerinin kendisi ile olan ilişkilerinin devamının nasıl gösterileceği, kısacası çocuğun psikolojik halinin zarar görmesinin önüne nasıl geçileceği ile ilgili tavsiyelerle doludur. Bunun yanı sıra benzer biçimde yalnız yaşamanın olumlu yönlerinden bahseden veya ailede kurulan ilişkileri boşanma sonrası nasıl devam ettirileceğini ele alan yazılar da mevcuttur. (Güçlü, 1991: 94-95; *Kadınca*, 1991: 96-97). Mevcut hukuk sisteminin boşanmaları azaltmak doğrultusunda işlevsel olmadığı kanaati muhafazakâr yazarlar arasında yaygındır. Bu çerçevede Medeni Kanun'un anlaşmalı boşanma ve fiilî ayrılık yönündeki düzenlemelerinin ayrılmaları kolaylaştırdığı söylenir. Medeni hukuka getirilen eleştirilerin, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin dinî ve geleneksel kodlarla sürmesi gerektiğine dair inançtan beslendiğini söyleyebiliriz (*Kadın ve Aile*, 1988a: 20-21; 1988b: 22-23). Ailenin devamı için dinî ve ahlâki öğeleri dayatan bu bakış açısı restorasyon projesinin kültüralist milliyetçiliğiyle çatışmalı değildir.

Aynı dönemde boşanma oranı ile çocuk arasındaki ilişkiye bakıldığında boşanmaların %50'den fazlasının çocuksuz ailelerde görülmesi sağ cenahtaki yazarların evlilik bahsinde çocuk sahibi olma vurgusunu artırmasına neden olur. Örneğin *Kadın ve Aile* dergisinin yazarı Kurtay (1988: 17) çocuğu aileyi bir arada tutan başlıca unsur olarak tarif eder. Çocuksuz çiftleri, "milli ailenin" sınırları dışında gören erken Cumhuriyet döneminin düşünsel çerçevesi muhafazakâr-milliyetçi argümanlarla yenilenmiş gibidir. Çocuk sayısını artırmayı teş-

üzerinde olan çiftler yer alır. Çiftlerin ayrılık sebepleri arasında ilk sırayı geçimsizlik alırken, eğitim seviyesi arttıkça boşanma oranı düşüyor görünür (Kurtay, 1988: 17). Boşanma oranlarına bakıldığında 1985 yılında 18.571 kişinin boşanmasına karşılık 1992'ye gelindiğinde bu rakamın 27.133'ü bulduğu görülür. 1985 yılında boşanma sebepleri içerisinde geçimsizlik %87 iken bu oran giderek artmış, ikinci ve üçüncü sıralarda da terk ve zina yer almıştır (DİE, 1996: 129).

vik etmek ve nüfus planlamasının karşısında yer almak daha önce değinildiği üzere aileyi korumanın bir yöntemi olarak sağ cenahtan yazarlar tarafından sıkça dile getirilir.

Aile üzerindeki korumacı bir davranışın bir diğer nedeni ise evlenme oranlarında yaşanan düşüşle açıklanabilir. İstatistiklere bakıldığında evlenme oranı 1985-1989 yılları arasında artarken 1990 sonrasında düşme eğilimine girmiştir. Buna göre 1985'te %7,3 olan kaba evlenme oranı 1989'da 8.4'e çıkmış, 1990'da 8,2'ye gerilerken 1992'de 7,4'e kadar düşmüştür (DİE, 1996: 28). Evli her on aileden altı ya da yedisi boşanmış veya boşanmayı düşünürken aile bağlarının çözülmesinin önlenmesi *Bizim Aile* dergisine göre İslâmi ölçülere göre kurulacak yaşam ile sağlanacaktır (Güroğan, 1986: 7).

"Doğru" kullanılmadığında aileye tehdit oluşturduğu ileri sürülen bir diğer unsur ise kitle iletişim araçlarıdır. Bu konuda *TRT* eleştirilere tabi tutulurken, yerli aile tipini özendirmek yerine yabancı dizilere yer verilerek aile tiplerinin yozlaştırıldığı öne sürülür. *TRT*, bir devlet televizyonu ve bu çerçevede en önemli ideolojik aygıtlardan biri olarak kendisine yüklenen rol model misyonunu yerine getirir. Yalnızca *TRT* değil, genel olarak kitle iletişim araçlarından beklenen ve belki de bu nedenle neyin ne kadar yayınlanacağı ve basın özgürlüğü sorularını akıllara getiren toplumun kültürel ve inanç değerleriyle ters düşüp düşmeme konusudur. 1980'li yıllarda elektriğin uzak köylere ulaşması ve televizyonun taşrada yaygınlaşması kitle iletişim araçlarının kontrolünü öncelikli bir konu haline getirir. Bu bağlamda dönemin en etkili popüler kültür aracı olan televizyon hakkında yapılan düzenlemeler restorasyon projesinin nasıl bir aile modeli arzu ettiğinin özeti gibidir.

İktidar ancak kamusal alanı, siyaseti ve ekonomiyi düzenlemek kadar boş zamanları da kendi ideolojisine uygun bir biçimde şekillendirdiğinde iyice kökleşir. Bunun için herkesin "en özel alanında" onlara ulaşacak bir araca ihtiyaç vardır. Bir ailenin birlikte geçirdiği boş zamanlarında en çok televizyon seyrettiği düşünüldüğünde televizyon yayınları üzerine etki etme ve denetim kurma çabasının anlamlılığı da ortaya çıkmış olur. 2954 sayılı, 1983 tarihli Türkiye Radyo ve Televizyon Kanunu'ndan yola çıkılarak yapılan düzenlemelerde aile yapısı ile ilgili şu eksenlere dair düzenlemeler öngörülür (DPT, 1989: 71-72).

- Aile birliğine zarar verecek unsurların yer verilmemesine, buna karşılık mutlu ve düzenli ailenin önemine dikkat çekilmesi.
- Kadın ve erkeğin birbirini bütünleyen varlıklar olarak gösterilmesi.
- Aile içi ilişkilerde geleneksel Türk ailesinin olumlu yanlarının rol model alınması.
- Aile yapısının bozulmasının yol açacak problemlerin ayrıntılı biçimde işlenmesi.
- Komşuluk ve akrabalık ilişkilerinin olumlu yanlarının öne çıkarılması.

- Dış kaynaklı yayınların topluma uygun olanlardan seçilmesi.
- Dini, dili ve kültürü tanımaya yönelik yayınların yapılmasına yer verilmesi.

Toplumsal dönüşümün askerî ve sivil kanadı, bir yandan aileyi Türk milletinin "en sağlam" unsuru ilan etmiş, diğer yandan ailenin dış ve iç kaynaklı yıkılma planlarına maruz kaldığını iddia ederek politik alandaki alarmist perspektifi sosyal alana taşımıştır. Anti-komünist söylemin materyalizme karşı maneviyatçılığı savunurken bunu aile yapısı üzerinden gerekçelendirmesi 12 Eylül sonrasında resmî söylemin bir parçası haline gelmiştir. Bu çerçevede ailenin çöküşüne komünizm, sosyalizm ve materyalizmin sebep olduğu ileri sürülür. "Anarşiye karşı düzeni", "komünizme karşı özel mülkiyeti" güvence altına alan aile yapısının korunması temel idealdir (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 9).

Ailenin Batılılaşması, dönemin sağ yazınında cinsel özgürlük ile birlikte düşünülen bir kategoridir. Ailesiz, ana-babasız, evsiz topluluk yaratma çabasının bir parçası olarak görülen cinsel özgürlük toplumsal ahlâk normları açısından sert bir dille mahkûm edilir (Kabaklı, 1988: 4-5) "Meşru" cinsellik tanımı, aile hududunda ve ailenin neslin devamı tekeline sahip olması bağlamında yapılır; gençlere aktarılacak bilgi de bununla sınırlıdır. Buna karşılık cinsel kimliği keşfetmeyi ve öğrenmeyi, benliğin farkına varmayı ve cinselliği meşru zemin olan nikâha oturtmadan da yaşayabilmeyi savunan perspektif de kendisine yer bulur.

Manevi kalkınma fikri aile bağlamında işlenen bir diğer önemli konudur. Cemiyetvari ilişkilerin Batı toplumlarının da kurtarıcısı olacağı savından hareketle muhafazakârlık ve gelişme birlikte ele alınır (Erkal, 1991: 401-408). Bu noktada "bizim aile" idealini arama, bulma, koruma ve yayma misyonu devlete ve ilgili kurumlara yüklenmiştir. Bu misyona ruhunu veren militarist kaygıların ara rejimle sınırlı olmadığı, sivil dönemin metinlerini de kapsadığı gözlemlenir. *Yeni Asya* gazetesi köşe yazarı Burhan Bozgeyik'in bu konuya örnek oluşturabilecek beyanı şu şekildedir:

> Devlet kendisini emniyet altına almak istiyorsa "bizim aile" tipini araştırıp bulmalıdır. Allah esirgesin, yoksa gelecekte şehit olmaya hevesli fert bulamayacak, vatanını, kendisinden başkasını düşünen insanları mumla arayacağız. Bugün çocuğunun kulağına ya şehit ol ya gazi ninnisini mırıldayan anneler azalmaktadır" (Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1990: 18).

Refah devletine karşıtlık içindeki yeni ekonomik-siyasal düzen, kamunun değil, ailenin "sosyal güvenliği" sağlayacak en temel unsur olduğu iddiasını gündemde tutarken aileye hem hane içinde dayanışmayı sürekli kılma hem de gençleri "anarşi"den uzak tutma görevi atfedilir (Anavatan Partisi Seçim Beyannamesi, 1983: 38). Aile bir anlamda panoptikon gibi devletin ulaşamadığı yerlerde çocukların kontrol altında olmasını sağlamalıdır. Özal'ın 1983 seçim konuş-

malarında "büyüğe saygı, küçüğe sevgi" öğretisini, dolayısıyla otoriteye itaatin nesiller arası aktarımını öne çıkarması tesadüf değildir (ANAP-HP-MP Seçim Beyan ve Programları: 38). Ailenin denetim ve gözetleme rolünde ona yardımcı olan kamusal kurum ise okuldur. Aile ve okul birlikte çocukların ve gençlerin denetim altında tutulmasında beraber hareket etmesi gereken yapılar olarak ifade edilir (Başbakanlık, 1981: 52). Tüm bu açıklamalar, resmî ideolojinin söylem ve eylemleriyle bütünleşerek toplumsal tabana yayılan bir politika haline dönüştürülür.

Değerlendirme

Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e ve oradan günümüze uzanan düzenlemelere, kanunlara, resmî açıklamalara bakıldığında, ailenin nüfus konusundaki etkileri anlamında biyopolitika; kültürel değerler ve ahlâki norm konusundaki koruyuculuk işlevi sebebiyle kültür politikaları; kadın ve istihdam konusu çerçevesinde sosyal politikalar, toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımlar ve medeni hukuk çerçevesinde değerlendirildiği görülür. Kısacası toplumsal yaşamı düzenlemeyi hedefleyen herhangi bir ideolojik akımın aileden başlayıp mikro iktidar pratikleri ile kendi çerçevesini genişlettiğini görebiliriz.

12 Eylül sonrası pek çok alanda olduğu gibi milliyetçilik-muhafazakârlık-neoliberalizm sütunları üzerine inşa edilen bir aile kurgusu karşımıza çıkar. Yeni dönemin yeni vatandaşının şekilleneceği aile kurumu ilişkileri, üretim sistemindeki yeri, nüfus politikası içerisindeki önemi çerçevesinde değerlendirilir. Bu çerçevede resmî politikada formülleştirilmeye çalışılan aile modeli küresel siyasal ekonomi ve milli, ahlâki, muhafazakâr anlayışın eklektik bir sonucu olarak karşımıza çıkmıştır. İdeal aile, aynı zamanda siyasetten "arındırılan" ebeveynleriyle geleceğin kuşaklarını yetiştirecek güvenlikli bir sığınak şeklinde şekillendirilirken, yeniden üretilen toplumsal normlara uygun olarak düzenlenmiştir. Böylelikle meşruiyet kazanmak için gereklilik koşulunu da sağlamıştır. Ancak bu durum söz konusu modelin sorgulanmadığı anlamına gelmez. Toplumsal cinsiyet rolleri, nüfus planlaması, ailenin kurulma ve son bulma aşamalarına ilişkin olarak yukarıdaki başlıklarda değinildiği biçimde muhafazakârlar-feministler-radikaller, geleneksel yaklaşımı benimseyenler-modernleşme taraftarları arasında kökleri bu dönemden daha da geriye götürebilecek tartışmalar gündeme gelmiş, alternatif bakış açıları geliştirilmiş ve milliyetçi muhafazakâr söyleme direnç alanları oluşmuştur.

Türkiye'de 1980 sonrası dönemde ailenin sosyal ve ekonomik sisteme nasıl uyarlanacağı önem taşımış; aile biyolojik, kültürel, eğitici ve sosyal boyutları olan bir olgu olarak ele alınmıştır. Ailenin bu yönleri ile bireyi şekillendiren yapı olarak görülmesi ve onun gündelik pratiklerin işleyişindeki rolü; aile ve içerisinde yaşadığı haneyi, iktidarın denetimi ve gözetimi altında kalan unsurlar

haline getirmiştir. Aile üyeliğinin, bireyin ideal insan olarak nitelenebilecek biyolojik, siyasal, ekonomik ve sosyal boyutlarını içeren kişiliğinin gelişmesi için öncül olarak kabul edildiği görülür. Buna göre biyolojik özelliklerin yanında, ruhen sağlıklı olmak, kendine güvenmek, başkalarını sevmek, başarmak, analitik düşünmek, başkalarının hak ve özgürlüklerinin ama aynı zamanda toplumdaki rollerin farkında olmak, sosyalleşmek, üretmek ve toplumsal refaha katkıda bulunmak ilk aşamada aile üyeliği ile kazanılan unsurlar olarak ele alınır. Bu çerçevede yaşanan sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlere karşı ailenin korunup kollanması gereken bir öğe olarak ön planda tutulduğu görülür. Bu korunup kollanma halinin ise daha çok kültürel, milli ve manevi değerler üzerinden gerçekleşmesi beklenir. 1990'lara gelindiğinde ailenin ulusal öz ve manevi değer taşıyıcısı, toplumsal yaşamın çekirdeği, dinî yaşamın değerlerinin benimsendiği ve yaşandığı en küçük birim ve meşru cinselliğin tek alanı olarak ön plana çıktığı görülür. Milli aileyi koruma düşüncesi Aile Araştırma Kurumu'nun kurulması, aile şûra toplantıları, komisyon faaliyetleri çerçevesinde kurumsal ve pratik anlamda kendisine alan bulur. Nitelikli ve her ailenin bakabileceği kadar çocuğa sahip olması gerektiği şeklinde ifade edilebilecek aile planlamasının bu dönemde hem ilgili bakanlıkların politikalarında hem de medya aracılığı ile sıklıkla ele alındığı görülür. 1990'larda ikinci feminist dalganın güçlenmesi ataerkil aile yapısını sorgulamaya açarken, İslâmi feminizm kadınların özellikle kamusal alanda dinsel kimlikleri ile var olabilmeleri için mücadele eder. Kadının kendi bedeni üzerinde söz sahibi olması konusundaki vurgular ise özellikle kürtaj tartışmalarında yoğun bir biçimde işlenir.

Tüm kültürel tehdit öğelerine karşı korunması arzulanan model, "Müslüman Türk Ailesi" modelidir. Bu şekilde kurulacak ve öz değerleri taşıyacak aile, iktidarın pekiştirilmesi açısından da önem taşır. Burada hem milli, hem manevi değerler içselleştirilmiş, ahlâki açıdan topluma uygun, toplumsal cinsiyet açısından ataerkil bir yaklaşım geliştirilerek; aile ile toplum arasında uyum sağlanmaya çalışılmıştır. Liberal sistemin bireyci yanı, milliyetçi muhafazakâr öğelere dayanan dayanışmacı ve bağımlı aile modeli ile törpülenir. Ailede ahenk ve uyuma, milli ve manevi değerlere, feragat ve fedakârlığa yapılan vurgu sisteme uygun uysal bireylerin yetişmesi ile milliyetçiliğin örtüştüğünü gösterir. Bu çerçevede kurulan resmî kurumlar, yapılan açıklamalar ve bildiriler, ailenin bir yapı olarak korunması ve devamını öngörmüştür. Aile tüketim kültürüne uygun bireyi yetiştirip, ona toplumsallık kazandırırken, aynı zamanda milli değerleri benimsediği, değişmeyen geleneksel rolleri sürdürerek kuşaktan kuşağa aktardığı, biyolojik olarak çoğaldığı, manevi olarak kişileri ruhsal doyuma ulaştırdığı, sistemle çatışan bireyi kendi içerisinde absorbe ederek sistemle yeniden uyumlu hale getirdiği, dünyadaki çekirdek aile eğilimine paralel ama içerik olarak tüm dayanışma mekanizmalarını devletin yoksun kaldığı alanlardaki boşluklarını doldurmak üzere kullandığı ölçüde makbul bir yapıya kavuşur. Tüm bu vurgu-

larla ailenin doğallaştırıldığı, norm haline getirildiği ve aileye karşı alternatif bir yaşama "anormal" bakıldığı bir dönemde dahi dergilerde tek çocuklu yaşamlara, aileden ayrı yaşamaya, nikâhsız ama mutlu birlikteliklere yer verilerek dayatılan bu normun sorgulandığı görülür. Ailede korunması gereken milli, manevin değerlerin yanı sıra toplumsal cinsiyetin ve ataerkil yapının da bu unsurlara dahil edildiği görülür. Böylelikle hane içini kadınla, dışını erkekle özdeşleştiren ve kadının erkeğe bağımlılığı modelini pekiştiren anlayış norm kabul edilirken, feminist yayınlar bu anlayışı sorgulayarak eşitlikçi, her iki alanın bireylere açıldığı, kadınların kamusal alanda da kendilerini gerçekleştirdiği, özel alandaki erkek egemenliğinin ve dolayısıyla hane içindeki tüm rol dağılımlarının sorgulandığı bir anlayış geliştirmişlerdir.

Aile içi ilişkiler düzenlenirken nüfus politikaları da gündeme gelmiştir. Buna göre kalkınma ve modernleşme için gerekli olan nüfus planlamasının ailelere benimsetilmeye çalışıldığı görülürken, İslâmi düşünceye yatkın olanların buna karşı olduğu ve çoğalma taraftarlığı yaptığı görülür. Ancak buna rağmen resmî söylemler gerektiğinde dinî kurumlardan da onay alarak planlanmış bir nüfusun gerekliliğinin altını çizerler. Planlanmış nüfusun ekonomik kalkınma açısından önemi, ele alınan unsurların başında görülür. Bu çerçevede resmî söylemin özellikle girişimci ve bireyselliği ön plana çıkaran ama kolektif olarak da çalışabilecek bireyler istediği görülebilir. Planlamanın da aile içerisinde başlatıldığı görülür. Aile planlaması ise hem nüfus artışı hem sağlıklı nesiller hem de anne ve çocuk sağlığı gibi etmenlerle farklı biçimlerde hükümet programlarında yer alır.

Son olarak yukarıdaki bilgilerin ışığında Türkiye'de 1980 sonrası neoliberalizmin Türk-İslâm sentezli kombinasyonundaki aile söyleminin Batı'daki örnekleri ile benzerlik taşıdığı söylenebilir. Aile, toplumun güçlü yanlarını simgeleyen sembolik bir değerdir. Bu nedenle korunması kollanması gerekir. Bu güçlü yanlar ahlâki, dinî ve milliyetçi değerlerden oluşurken herkesin kendi rolü ve sınırı bellidir. Erkekler ekonominin ihtiyaç duyduğu aktif bireye daha uygun bir biçimde kimliklerini bulurken kadınlar kendilerini topluma bağımlı "kutsal" annelik rolleri ile gerçekleştirirler. Hane içerisinde tüm düzenin buna uygun şekilde kurulması günlük yaşamdaki paylaşımların buna uygun gerçekleştirilmesi makbuldür. Aile içerisinde devletin denetim mekanizmasının minyatür hali özellikle erkek figürüyle temsil edilir. Ebeveynin çocukları, kocanın karısı üzerindeki denetimi, olması gereken ideal modelde yer alır. Bu geleneksel bozulmamış ve güvenli limanlara dönüş temennisi ise dinsel temalarla uyum içerisinde kullanılarak meşruluğu daha da artırılmaya çalışılmıştır. Ancak başta feminizm olmak üzere liberal ve sol yelpazede yer alan görüşler ailenin bu dokunulmaz haline, kadının bağımlılığına eleştiriler getirerek toplumsal düzendeki değişim için günlük yaşamda, hane içi rollerde, yaşam tarzlarında daha modern, daha özgürlükçü, eşitlikçi ve yeniden yapılandırılmalara açık bir model öne çı-

karırlar. Bu modelde çekirdek aile yapısı değişmez değildir. Kişiler tek başlarına da hane içerisinde yaşayabilirler. Kadınlar sadece hane içindeki sorumlulukları ile var olmazlar. Aile, cinselliğin tek meşru ve cisimleşmiş hali değildir ve bedenler üzerindeki denetim kişilere ait olmalıdır.

KAYNAKÇA

Abbot, P. ve Wallace, C. (1992) *The Family and the New Right*, Pluto Press, Londra.

Aktuna, Y. (1988) "Boşanma Psikolojik Bir Olaydır", *Kadın ve Aile,* 38: 14-16.

Anavatan Partisi Seçim Beyannamesi, Parti Programı, Hükümet Programı. (1983) https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/e_yayin.eser_bilgi_q?ptip=SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI&pdemirbas=198604150

Asena, D. (1980a) "Bir Yıl Önce Kürtaj Yasallaştırılmalıdır Demiştik", *Kadınca*, 17: 38-39.

Asena, D.(1980b) "Açık Oturum: Kürtaj", *Kadınca*, 18: 61-64.

Atalay, B. (1991) "Kalkınma Planları ve Yıllık Programlarda Aile" *Türk Aile Ansiklopedisi Cilt 3* içinde, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 910-914.

Atasoy, G. vd. (1989) "Çocukların Günahı Ne?", *Bizim Aile,* 19: 9-13.

Ayiter, N. (1984) "Evlilik Dışı Birleşmelerden Doğan Çocuklar" Eder, T. (der.) *Türkiye'de Ailenin Değişimi Yasal Açıdan İncelemeler* içinde, Türkiye Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 67-79.

Barlas, C. (1980) "Eşit İşe Eşit Ücret", *Kadınca*, 17: 46-47.

Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. (1990) "Devlet Bakanı Cemil Çiçek'in I. Aile Şurası'nda Yaptığı konuşma Metni" *I. Aile Şurası: Raporlar Görüşmeler, Kararlar* içinde, Ankara, 6-7.

Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. (1990) "Komisyonların Oluşturulması" *I. Aile Şurası Raporlar Görüşmeler, Kararlar* içinde, Ankara, 18

Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. (1990) "Yıldırım Akbulut Konuşma Metni" *I. Aile Şurası: Raporlar Görüşmeler, Kararlar* içinde, Ankara, 3-4.

Başbakanlık. (1981) *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara.

Bizim Aile. (1991) "Devlet ve Aile", 12: 8-12.

Ceyhan, Z. (1987) "Allah'ın Sevmediği Helal", *Kadın ve Aile,* 12: 8.

Çiftçi, H. (1985) "Elhamdülillah Herşeye Rağmen Çoğalıyoruz", *Kadın ve Aile*, 9: 26-27.

Devlet İstatistik Enstitüsü. (DİE) (1996) *İstatistiklerle Türkiye*, Ankara.

Dinçer, S. (1986) "Artık Yalnız Yaşayacağım", *Kadınca*, 89: 64-66.

Dölek, A. "Ailenin Temeli Üzerine", *Kadın ve Aile*, 77: 18-19.

DPT. *Beşinci Beş yıllık kalkınma planı,* http://www.kalkinma.gov.tr/Lists/Kalknma%20Planlar/Attachments/5/plan5.pdf, yayın no: 1974.

Eken, H. (1985) "Kürtajın Fıkhi Hükmü", *Kadın ve Aile,* 8-11.

Erçıktı, A. (1990) "Çocuğum Olduğunda Mecbur Kalmasam Anaokuluna Bırakmam", *Kadın ve Aile*, 61: 31.

Erkal, M. E. (1991) "Türk Ailesi ve Batı Avrupa'daki Bazı Değişmeler", Çiğdem, A. ve Dikeçligil, B. (der) *Aile Yazıları II, Kültürel Değerler ve Sosyal Değişme* içinde, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara, 401-408 [içinden alındığı orijinal kaynak: (1988) *Türk Yurdu,* 9(14): 15-18].

Güçlü, T. (1991) "İyi Bir Boşanma Kötü Bir Evlilikten İyidir", *Kadınca,* 36: 94-95.

Gürdoğan, A. (1985) "Çalışan Hanımların Problemleri", *Kadın ve Aile*, 1(4): 12-13.

Gürdoğan, E. (1986) "Toplumun Temel Taşı Aile", *Kadın ve Aile,* 21: 7.

Güz, N. (1991) "Yazılı Basın ve Aile İlişkileri", *Türk Aile Ansiklopedisi Cilt 2* içinde, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 629-634.

Hammu, A. (1985) "Amerikan Toplumu İslam Ailesini İstiyor", *Kadın ve Aile*, 8: 30-31.

İlhan, B. (1982) "Evlilikte Eşitlik", *Kadınca,* 40: 78.

Kabaklı, A. (1988) "FamoSeksikus", *Türk Edebiyatı Dergisi,* 172: 4-5.

Kaçar, M. vd. (1988) "Aileyi Koruyan Güç Baba Şefkati", *Bizim Aile*, 6: 5-9.

Kaçar, M. vd. (1988) "Kadına Annelik Yakışır", *Bizim Aile*, 5: 5-9.

Kadın ve Aile. (1986) "Kopan Zayıflayan Aile Bağlarımız", 26: 32-33.

Kadın ve Aile. (1988a) "Avukat Meliha Yalçıntaş Hanımla Çöken Aile Yapısı ve Boşanma Üzerine Sohbet", 38: 20-21.

Kadın ve Aile. (1988b) "Medeni Kanun'daki Boşanma ile İlgili Değişiklik Üzerine", 38: 22-23.

Kadınca. (1986) "Kendi Arzularıyla Yalnızlığı Seçenler", 94: 70-72.

Kadınca. (1991) "Bir Kadının Ağzından Boşandım ve Mutlu Olacağım", 36: 96-97.

Karakoç, S. (1985) "Kürtaj Koymuşlar Çocuk Öldürmenin Adını", *Kadın ve Aile,* 8-10.

Kip, E. (1990) "Aldığı Maaştan Fazlasını Kreşe Verenler", *Kadın ve Aile*, 61: 25.

Koçali, F. (1990) "Erkekler Diyor ki... Kadınlar İşten İki Saat Erken Çıksın", *Kadınca,* 140: 76-77.

Kurtay, N. (1988) "Boşanma İstatistikleri", *Kadın ve Aile,* 38: 17.

Nunn, H. (2002) *Thatcher, Politics and Fantasy: The Political Culture of Gender and Nation*, Lawrence ve Wishart, Londra.

"Nüfus Artış Hızını Düşürmek İçin Çocuk Zammı'nın Kaldırılması İstendi", *Milliyet,* 21 Mayıs 1981, 3.

"Ortadirek Çocuklarını Terk Ediyor", *Milliyet*, 26 Ağustos, 1984, 1, 10.

Özbay, F. (2015) *Dünden Bugüne Kent, Aile ve Nüfus*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Özdencanlı, Z. (1980a) "Kreş ve Yuva Sorunu Çözülmedi", *Kadınca,* 14: 44-45.

Özdencanlı, Z. (1980b) "Yirminci Yüzyılın Yarattığı Anneler Kreş Öğretmenleri", Kadınca, 18: 43-44.

Pilcher, J. ve Wagg, S (2005) "Introduction: Thatcher's Children?" Pilcher, J. ve Wagg, S. (der.) *Thatcher's Children? Politics, Childhood and Society in the 1980s and 1990s* içinde, Falmer Press, Londra, 1-8.

Sancar, A. (1986) "Müslüman Kadın Hakkında Yanlış Kavramlar", *Kadın ve Aile*, 8: 6-7.

Sürendallı, S. (1981) "Nikâhsız Mutluluğun Sırrı", *Kadınca*, 9-11.

Şahinkaya, R. (1991) "Orta Anadolu Köylerinde Aile Strüktip" Dikeçligil, B. ve Çiğdem, A. (der.) *Aile Yazıları I: Temel Kavramlar, Yapı ve Tarihi Süreç* içinde, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, Ankara, 175-203.

Şirin, A. (1988) "Değişen Toplum ve Aile Yapısı", *Türk Edebiyatı Dergisi*, 172: 12-13.

T.C Başbakanlık Devlet Planlama Teşklilatı. (1989) *Türk Aile Yapısı Özel İhtisas Komisyon Raporu*, yayın no: 2165.

Türkiye Radyo ve Televizyonlarında Yapılan Seçim Konuşmaları. *ANAP-HP-MP Seçim Beyan ve Programları,* https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/198908036%20ANAP-HP-MDP%20SECIM%20BEYANNAME%20VE%20PROGRAMLARI/198908036%20ANAP-HP-MDP%20SECIM%20BEYANNAME%20VE%20PROGRAMLARI.pdf,

"Türkiye'de Çalışan Kadın Sayısı 6 Milyona Ulaştı", *Milliyet,* 17 Nisan 1982, 11.

Üstel, F. (1999) *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Yayınları, İstanbul.

"Vehbi Koç Aile Planlaması Toplantısında Görüşünü Açıkladı: İki Çocuk Yeter", *Milliyet*, 27 Aralık, 1984, 7.

"Vehbi Koç Aile Planlaması Vakfı'nın Toplantısında Konuştu: Toplumun Direği Aile", *Milliyet,* 23 Kasım, 1985, 3-12.

Winter, K. ve Connolly, P. (2005) "Keeping It in the Family: Thatcherism and the Children Act 1989" Pilcher, J. ve Wagg, S. (der.) *Thatcher's Children? Politics, Childhood and Society in the 1980s and 1990s* içinde, Falmer Press, Londra, 30-44.

Yörükoğlu, A. (1986) "Boşanmaya Sebep Ne?", *Kadın ve Aile*, 12: 11.

"Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" ya da ruhunun ne önemi var, mühim olan bedenin

*Arus Yumul**

Özet: Klasik Yeşilçam melodramlardan farklı olarak *Utanç* (1972) filmi kadın başrol oyuncunun iftiraya değil de tecavüze uğradığı nadir filmlerdendir. Uğradığı tecavüzün "utancını" kadına yükleyerek, ona "saygın" bir hayat hakkını tanımayan ataerkil düzen kadını "kötü yola" düşürür. Bu dönüşü olmayan düşüşün sonu ölümdür. Düşmüş kadının ölümü ile, sarsılan düzen yeniden tesis edilir. *Utanç* filmi Yeşilçam klişelerinden olan "bedenime sahip olabilirsin, ama ruhuma asla" sözünün aslında melodramatik imgelemde karşılığı olmayan bir söz olduğunu açıkça ortaya koyar. Zira bu film çeşitli yönleriyle melodramlardan ayrılsa da kadın, cinsellik ve iffet söz konusu olduğunda klasik melodramların genel kural ve kodlarına sadık kalmıştır.

Anahtar sözcükler: Yeşilçam, melodram, ruh-beden, düşmüş kadın.

Atıf Yılmaz yapımı *Utanç* (1972) filminde bir tecavüz sonrası hayatları altüst olan iki gencin hikâyesi anlatılır. Bahar (Filiz Akın) kendisi gibi aynı fabrikada işçi olan Kemal (Kadir İnanır) ile evlenecektir. Bahar'da gözü olan Ferit (İhsan Gedik), Bahar ile Kemal'in evleneceğini duyunca Bahar'ı kaçırıp tecavüz eder. Bahar yaşadığının "utancıyla" önce intihar etmeyi düşünür, ama yapamaz, mahalleden kaçar, izini kaybettirip dansözlüğe başlar. Bahar'ın kanlı çamaşırının çalıştığı fabrikaya yollanmasıyla durumdan haberdar olan Kemal, yaşadığı şokla kolunu makineye kaptırır ve köyüne döner. Ancak Bahar'ı unutamaz, köye gelen bir arkadaşı Bahar'ın evlenmeyip çalıştığını söyleyince Bahar'ı aramaya İstanbul'a döner. Onu bir Beyoğlu pavyonunda dansözlük yaparken bulur. Birbirlerini hâlâ seviyorlardır. Birlikte yeni bir hayata başlayabilir, birbirlerinin yaralarını sarabilir, geçmişi geride bırakmanın yollarını birlikte arayabilir veya eskisi gibi birbirlerinin hayatlarına dokunmadan yaşayabilirler. Bütün bunlar pekâlâ mümkündür. Ancak cinsel ahlâkın kanonik inanış ve tasavvurlarının biçimlen-

(*) Prof. Dr. İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

dirdiği ahlâk dünyaları, böyle bir sona –ama özellikle mutlu sona– izin vermez; Kemal'in çektiği sustalıya sarılan Bahar ölür.

Beden mi, ruh mu?

Modern öncesi felsefi düşüncede beden tümüyle yabancı neredeyse dışsal bir unsur gibi algılanmıştır. Beden ruhun büyük karşıtı ve rakibidir, ruhun taşıyıcısıdır ama aynı zamanda onu kafeslemiş bir taşıyıcıdır. Beden âdeta ruhun hapishanesidir veya ruh, beden biçimindeki ten kafesi tarafından tuzağa düşürülmüştür. Ruh kutsaldır, beden hayvansaldır. Büyük özne ruhtur, beden onun karşısında nesneleşmiştir ve ruhun özgürleşmesini engeller. Platon'a kadar geri giden bu düşünceler yeni-Platonculuk yoluyla Hıristiyanlığa girmiş ve erken Kilise Babaları üzerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla ruh-beden ikiliği hem felsefede hem Hıristiyanlıkta uzun süre egemen bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür. Ruh-beden ikiliği çok daha sonraları Descartes'ın elinde akıl-beden ikiliğine dönüşür ancak neredeyse aynı vasıflarla beden bu sefer ruhun değil ama aklın ve iradenin ötekisine dönüşür. Aydınlanma düşüncesinin Kartezyen niteliği ruh-beden ikiliğini akıl-beden ikiliğine taşımakla birlikte karşıtlığın doğasında köklü bir değişime yol açmamıştır. Bu bölümün asıl konusu Aydınlanma ve Aydınlanma öncesi dönemde ruh-beden ikiliği olmadığı için klasik tartışmaya detaylı olarak girilmeyecektir. Burada Türk melodramlarında kendini gösteren "bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" diyen sesi incelemek hedefleniyor. Bu durumda ruh-beden ikiliğinin felsefi dünyadan sosyolojik imgeleme taşınması esastır. Ancak bu çarpıcı ifadeyi duyar duymaz bedenden değil, ruhtan yana tavır koyan klasik düşünceleri hatırlamamak imkânsızdır. Öte yandan ilk başta klasik dönemle koşut gibi görünen bu kışkırtıcı trajik ve sinema-grafik sav bir döneminin popüler kültürü gibi kabul edebileceğimiz Yeşilçam vasıtasıyla tam da Türk modernleşmesi içinden çıkmış olduğundan, klasik çağın ruh-beden algısıyla mutlak bir koşutluk içinde olmadığının, aslında orada bir kırılma yaşandığının saptanması gerekir. Bu ise felsefi plandan sosyolojik plana geçmemize olanak tanır. Zira ruh-beden ikiliği temelde cinsiyetsiz bir ikiliktir. Eğer bu cinsiyetsiz ikiliğin karşısına kadın-erkek ya da dişil-eril ikiliğini koyarsak Türk melodramlarında bir kadın sesi, hatta çığlığı olarak ortaya çıkan "... ruhuma asla" ifadesini çözümlemeye yanaşabiliriz; böylece tek bir ikiliğe değil, iki ikilik arasındaki çapraz tabloya/ilişkiselliğe/matrise bakabiliriz.

Erkek-kadın ikiliği ile ruh-beden ikiliği birbirlerine koşut mudur veya aralarındaki ilişki izdüşümsel midir? Bir başka deyişle ruhun beden karşısındaki üstünlüğü erkeğin kadından üstün sayılmasına yansımış mıdır? İki tane karşıtlık arasında koşutluk ihtimali klasik düşüncede bir derece muğlak olmakla birlikte, modern döneme geçişte Aydınlanma'nın ruhun metafiziğine savaş açarak, ruh-beden ikiliğinin yerine akıl-beden/zihin-beden ikiliğini koymasıyla çok da-

ha açık bir hal kazanmıştır. Akılcılaşma süreci, yani ruh-beden ikiliğindeki ruhun yerini aklın alması ve karşıtlığın artık ruh ile beden arasında değil, akıl/zihin ile beden arasında kurulması kadının lehine olmamıştır. Çünkü yeni ikili karşıtlık içinde akıl erkekle, beden ise doğa formunda kadınla özdeşleşmiştir.

Sosyolojik plana geçerken Derrida'nın (1979) kışkırtıcı sorusunu hatırlamak gerekir: "Ya hakikat kadınsa?" İnsanda ruh, duygu, vicdan gibi maddi olmayan unsurların bulunduğu fikri birçok ikili karşıtlığı beraberinde getirmiştir. Bunlar arasında ruh-beden ikiliği, bir başka karşıtlığı gösteren dişil-eril ikiliğiyle beraber düşünüldüğünde karşımıza ilginç bir matris çıkar. İkili karşıtlıklar arasındaki ilişki, hiyerarşik bir ilişki olagelmiştir. Tarihsel süreç içinde, karşıtlığın bir tarafı hep daha değerli görülmüş, diğer taraf görece hakir sayılmıştır. Bu minvalde "ruh" yüceltilmiş, "beden" küçümsenmiştir. Ulvi olan ruhtur, süfli olan bedendir. Yine ikili karşıtlığın ürettiği hiyerarşi içinde eril daha değerli olmuş, dişil ikincil konumda kalmıştır. Öte yandan "Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla," diyen ses, dişil bir sestir. Madem süfli olan bedendir, ona birisinin zor ve şiddet yoluyla sahip olması o zalime bir şey kazandırmayacaktır. Bedeni kirletilse bile ruhu saffetini sürdürür. Dolayısıyla, sık kullanılan bu ifade, ulvi olanın süfli olan karşısındaki haykırışıdır. Bütün ikili karşıtlıklar varlık ve yokluk karşıtlığından esinlenir. Derrida'ya göre âdeta bütün ikili karşıtlıkların kökeninde yatan Var ve Yok arasındaki temel karşıtlıktır (1997: 71, 143). Bir başka deyişle varlık-yokluk karşıtlığı paradigmatik bir karşıtlıktır. Ruh ebedidir, sonsuz bir Varoluşun temsilidir; beden ise yaşlanmaya, pörsümeye, çürümeye, yok olmaya mahkûmdur ve Yok oluşun temsilidir. Dolayısıyla yok olmaya mahkûm bedene bir başka bedenin sahip olması bu hakir maddi unsurun ele geçirilmesinden başka bir anlama gelmeyecektir. Beden yok olmaya mahkûmsa, ona zor yoluyla sahip olunması mağdur ve mazlumun nazarında zorbaya bir zafer kazandırmayacaktır. Asıl olan ruhtur. Kadın ruhuna, kadın istemedikçe kimse sahip olamaz. Bedenine ise, beden bunu istemese bile sahip olunabilir ama bu bir "yoka" sahip olmaktan başka bir anlama gelmeyecektir. İkili karşıtlıkların oluşturduğu bu hiyerarşi içinde varlık değerli ve imtiyazlı, yokluk değersiz ve imtiyazsızdır. Ruh değerli ve imtiyazlı, beden değersiz ve imtiyazsızdır.

Ancak ruh-beden ikiliği dişil-eril ikiliğiyle karşılaştığı zaman bu kurgu hasara uğrar. Kadın kahramanın zorba karşısında "bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" demesi erkek için asla aynı anlama gelmeyecektir. Çünkü kadın bedeni erkeğin nazarında tabudur ve kirletilmeye açıktır. Kadın bedeni saflığın, iffetin, namusun taşıyıcısıdır. Beden, eğer kadın bedeni ise hiç de öyle ruh-beden ikiliğindeki gibi imtiyazsız ve değersiz değildir. Kadın bedeni o kadar kutsal, o kadar erkeğin şeref ve haysiyetinin taşıyıcısıdır ki onun kirletilmesi karşısında cinayet bile meşrulaşır. Zaten ikili karşıtlıklarla kurulan hiyerarşiler şiddet içerebilir ve yaşamın karşısına ölüm konabilir. Bir başka deyişle bu yolla yaşam ve ölüm karşıtlığı yeniden üretilir. Sosyal planda "kadın bedeni" toplumsal düze-

nin taşıyıcısıdır. Kadın bedenine nizam ve intizamı, normu ve normalliği taşıma görevi yüklenmiştir. Bu nedenle kadın bedeni daima kırılgan ve saldırıya açıktır. Sosyal düzenin bozulması, fitnenin ortaya çıkışı kadın bedeninin kirletilmesinden/ele geçirilmesinden başlatılır. Bu nedenle Mary Douglas *Saflık ve Tehlike* adlı eserinde kirlilik ve tabu kavramlarını çözümlerken, kirliliğe ilişkin düşüncelerin "düzenin düzensizlikle", "varlığın yoklukla", "yaşamın ölümle" ilişkisine dair görüşleri bünyesinde barındırdığını düşünür (2005: 28). Kirliliğe veya kirlenmeye gösterilen tepkinin "normal dışılığa [norm dışılığa] gösterilen diğer tepkilerle süreklilik arz ettiğini" (27) ileri sürer.

Bu nedenle senarist veya yönetmen kurguyu öyle ayarlamalıdır ki, kadın kahramana "bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" dedirterek kadın ruhunun ele geçirilemezliğine ilişkin bir çığlığa imkân tanıyacaktır yahut filmde kadın sesine, feminen bir haykırışa alan açacaktır ama aynı filmde hiçbir zaman o bedene sahip olunmasına da izin vermeyecektir. Türk melodramlarında bu yüzden kötü adam, kadın kahramanın bedenine saldırsa bile olay örgüsü tecavüz fiilinin gerçekleşmemesi üzerine kuruludur. Bu "tür" (*genre*) içinde son anda mutlaka bir şey olur ve kadın zalim adamın elinden kurtulur. Böylece erkek kahraman, kadının hem bedenine hem ruhuna temellük eden konumunu sürdürmüş olur. *Utanç* filmindeki gibi kadın kahraman tecavüzden son anda kurtulamamış/kurtarılamamışsa artık onun ruhunun, o ruhun temiz kalmasının önemi yoktur. Asıl olan bedendir, onun dokunulmamış olması ruhun kirlenmemiş olmasından çok daha önemlidir.

"Naylon geceliği kötü kadınlar giyer"

Esas kızın tecavüze uğradığı ender melodramlardandır *Utanç* filmi. Bu filmle Filiz Akın'ın "Yıllardır alışık olduğu, tekrarladığı, azıcık değiştirilmiş eski versiyonların, bildik bayat konuların birer kopyası niteliğindeki, popülist filmlerden" intikam aldığını söyler Pınar Çekirge (2013). Oysa *Ekşi Sözlük*'te bir girdi, "her ne kadar senaryo bir kadın (ayşe şasa) tarafından kaleme alınmış olsa da ataerkil bir bakış açısıyla, yeşilçam'a özgü dramatik unsurlarla çözümlenmeye çalışılmıştır," (utanç, 2017) der. Gürkan Kılıçaslan'a (2007) göre *Utanç* filmi "Yeşilçam kuralları ile çekilmiş bir anti-Yeşilçam hikayesi" anlatır. Film, hikâyenin kahramanlarının ikisinin de işçi sınıfından seçilmiş olması, gerçekçi yaklaşımı ve karamsar olmaktan çekinmemesi ile klasik Yeşilçam filmlerinden ayrılır (Kılıçaslan, 2007). Melodramlarda sık görülen "düşmüş" kadına mahallelinin, arkadaşlarının yüz çevirmesi, görmezden gelmesi, hakir görüp hakaret etmesi, haddini bildirmeye çalışması gibi sahneler de yoktur filmde. Melodramatik anlatıya uygun olarak Bahar haksızlığa uğramış bir kurban olarak çıkar karşımıza, ancak klasik melodramların değişmez kurallarından olan iyi-kötü karşılaşmasında iyinin nihai mükâfatlandırılması ile bitmez film.

Ancak *Utanç* filmi, özellikle kadının iffeti ve cinselliği söz konusu olduğunda klasik melodramların, Saussure'ün terminolojisiyle söyleyecek olursak, genel kural ve kodlarına, sözü mümkün kılan dilin gramerine sadık kalır. "Namus", özellikle "el değmemişlik", melodramlarda eğlenilecek kadın ile evlenilecek kadını birbirinden ayırt eden en önemli özelliktir. Esas oğlan, esas kızla karşılaşmadan birçok kadınla beraber olabilir, ama bu kadınlar deyim yerindeyse "hafifmeşrep" ve "kolay" kadınlardır. Esas kız ise belki fakirdir, belki taşralıdır, belki asri yaşamın, yüksek sosyetenin kurallarını bilmez, ama mutlaka namusludur, saftır, sadıktır, gözü sevdiği adamdan başkasını görmez. Kısaca, "esas" oğlanın "bildiği o kızlardan veya kadınlardan değildir". Bu kadının esas oğlandan ayrılmasını isteyen kötü kadın ve erkekler onu öyle bir tuzağa düşürürler ki sevdiği adam onun kendisine ihanet ettiğine, kendisini aldattığına inanır. Evliyse kadını evden kovar, değilse ayrılır. En ağır hakaretleri etmeyi de ihmal etmez. Ne olup bittiğini bir de kadından dinlemeye yanaşmaz. Çocuğu varsa, onu annesine göstermez. Zira erkeğin gözünde "anne olmaya layık" bir kadın değildir o. İftiraya uğrayan kadın pavyonda çalışabilir, ünlü olabilir, sokaklarda sürünebilir, eğer hamileyse çocuğuna babalık edecek biriyle evlenebilir, ancak evlilik durumu dahil, başka hiçbir erkekle beraber olmaz, evlilik de "kâğıt üstünde" kalır. Kader bir şekilde onları tekrar karşılaştırır. Bazen kör olan adama bakıcı olarak gelir kadın, bazen baba çocuğuyla tesadüfen karşılaşır, kendi çocuğu olduğunu bilmeden onu çok sever. Kader bir kez daha ağlarını örer. Kötü adam veya kötü kadın genelde ölüm döşeğinde nedamet getirir ve ihanete uğradığına inanmış olan adama, karısının hep kendisine sadık kaldığını, asla ihanet etmediğini, ona tuzak kurduklarını itiraf eder. Film kadının erkeği affetmesiyle ve mutlu sonla biter. İftiraya uğramış masum âşıkların hikâyeleridir anlatılan. Bu filmlerin neredeyse hiçbirinde kadın kocasına ihanet etmemiştir. Hiçbir kadın aşağılanıp kovulduktan sonra başka bir erkekle birlikte olmamış, kendisine âşık, çoğu zengin, erkeklere yüz vermemiştir. Ve ne kadar aşağılanmış, hakarete uğramış, zorluk çekmiş olsa da hiçbir kadın kendisinden özür dileyen erkeği reddetmemiştir. Zira kadınlar, erkeklerin aksine, affedici olmakla yükümlendirilmiştir. Bu bir affetme midir, yoksa affedilme mi sorusu cevap bekleyen bir sorudur. Zira hiçbir erkek kadının kendisini aldatmadığına dair teminatı –genellikle olayın failinden– almadan, kadın deyim yerindeyse "aklanmadan" ona geri dönmez. Kadının sözünün değeri yoktur erkeğin nezdinde.

Bu filmlerde tecavüz girişimleri mutlaka engellenir. Sık başvurulan bir yöntem kurulan tuzağın bir parçası olarak eve çağrılan kocanın, olayı yanlış yorumlasa da, tecavüze engel olmasıdır. Kadının dokunulmamış kalması filmin mutlu sonla bitmesinin önkoşuludur. Yabancı filmlerden yapılan uyarlamalarda da bu kurala riayet edilmiştir. Senarist Bülent Oran'ın sözleriyle:

> Örneğin ... yabancı filmin başrolündeki evli kadın kocasından habersiz bir başka herifi yatağına alır. Seyirci böyle sahnelerde romantizmle cinsel heyecanların karışımı hoş dakikalar geçirir. Keyifle izleyip filmin iş şansını yükseltir. Ama biz bu filmi aynen bu sahnelerle birlikte adapte ettiğimizde bizim film iki seksen yatar. Çünkü Türk seyircisi o yabancı filmi farklı izler. O filmdeki fikir çalışır ama biz senaryocu olarak o sahneye geldiğimizde ecel terleri dökeriz. Türk filmlerinde, hem de evli baş kadın oyuncunun yatağına değil yabancı adam, erkek bir sinek bile giremez. Yabancı filmdeki kadın, Amerikan, İngiliz, Fransız vs. netice itibarıyla gavur karısıdır. Yatağına bir takım aşıklarını alabilir. Kocası da Türk olmadığı için boynuzlanması seyirciyi tedirgin etmez. İhanetin pek bir sakıncasını görmez. Ama bizim filmdeki kadın Türk'tür. Kocası da şerefli bir Anadolu erkeğidir. Biz adapte ederken film icabı bile olsa onu ihanete uğratırsak vaziyet birden pezevenkliğe girer, kadın şakkadank orospu damgası yer ve o Türk filmini hiçbir güç yatmaktan kurtaramaz. Fahişelerin ve deyyusların başrol üstlendiği bir filmin iş yapma şansı otomatikman sıfırdır (akt. Sevim, 2015: 235).

Kadının namusunu milletin namusu olarak algılayan ataerkil milliyetçi ideoloji, "ana", "eş", "bakire" imgeleriyle donattığı kendi kadınlarının varsayılan cinsel ahlâkı ile ötekinin kadınlarının varsayılan ahlâksızlığı arasında kurguladığı kutuplaşmadan beslenir. Bu varsayım üzerine temellenen kadınlar arası hiyerarşinin sorgulanmasına yol açacak her türlü girişim, popüler kültürde başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Yukarıdaki alıntıdaki "gâvur" vurgusunda olduğu gibi kullanılan dil de bu hiyerarşiyi pekiştirir. Namuslu ve iffetsiz kadınlar arasındaki ideolojik ayrım "bizim" ve "onların" kadınlarının arasındaki sınırı belirlemekle kalmaz, işin içine kadınların evlilik piyasasında metalaştırılmasıyla şekillenen cinsel ahlâk anlayışları da girer. *Utanç* filminde Bahar, Kemal'le önünden geçtikleri dükkânın vitrinindeki naylon gecelikleri gösterip Kemal'e naylonu sevdiğini, çeyizini naylondan donattığını söyler. "Dervişin fikri neyse zikri de oymuş," der Kemal ve devam eder: "Naylon geceliği kötü kadınlar giyer." Bu yakıştırmayı hiç düşünmeden kolaylıkla yapar. Naylon giyerek Bahar'ın "kötü kadın" olacağına inancı tamdır. Zira yaygın anlayışta "erkekler davrandıkları gibi, kadınlarsa göründükleri gibidirler" (Berger, 1995: 47). Haddini bilmesini, namusunu takınmasını ister Bahar'dan. "Naylon istemem ben çeyizinde, başkasına varacaksan onu bilmem," diyerek Bahar'a tanıdığı özgürlük alanının sınırlarını çizer. Kadın olarak "erkeklerin mülkiyetinde olan özel çerçevelenmiş bir alanda", "böylesine sınırlı, böylesine koşullandırılmış bir yerde" (46) yaşayabilme becerisini geliştirmiş olan Bahar, çeyizindeki naylon geceliği parçalar. Dansözlük yaparken Bahar'a âşık olan Akın da Bahar'ı aynı erkek bakışıyla değerlendirir: "Âşığım sana Bahar, inanmıyorsun, dansöz olmasan vallahi de evlenirdim seninle, âşığım sana, hayalimdeki kadınsın, süt içiyorsun, pazen gecelik giyiyorsun, hanım hanımcık ev kadınısın aslında." Erkeğin nazarında kadının varlığı bir kez daha "hareketlerinde, sesinde, fikirlerinde, yüz ifadelerinde giysilerinde, seçtiği çevrelerde, zevklerinde", hatta yiyip içtiğinde ortaya çıkmıştır. Ve kadının varlığı "kişiliğiyle öylesine iç içedir ki, erkekler bunu

bedeninden çıkan bir tütsü, bir koku, bir sıcaklık olarak algılarlar" (46). "İnsan pazen gecelikle de kötü kadın olur," diyerek genel geçer ahlâk kurallarının riyakârlığına işaret eder Bahar. Ancak Bahar ne kadar "hanım hanımcık" olsa da, dansöz olması hasebiyle, Akın'ın nezdinde de evlenilecek kadın olma özelliğini yitirmiştir. Erkek nazarında kadın bedenini cinsel açıdan nesneleştiren dansözlük, Bahar'a atfettiği bütün olumlu özellikleri siler Akın'ın gözünde. Pazen-naylon karşıtlığının çağrıştırdığı iyi-kötü kadın ikilisi 1988 yapımı –*Utanç* filmiyle benzerlikler taşıyan– *Kara Zindan* filminde bir kez daha karşımıza çıkar. Evleneceği Cemal'e (İbrahim Tatlıses) naylon gecelik aldığını söyleyen Ayşe (Fulden Uras), Cemal'in "Naylon geceliği kötü kadınlar," giyer sözü üzerine, eve gidip çeyizindeki naylon geceliği parçalar ve parçaladığı geceliği Cemal'e gönderir. Cemal de ertesi gün Ayşe'ye "mükâfat" olarak bir pazen gecelik gönderir. Cemal'in naylon geceliğe karşı çıkış nedeni, onu giyerse Ayşe'nin "her tarafının açılacağıdır". Ayşe'nin "Olsun, kim görecek ki senden başka," itirazı da işe yaramaz. Cemal'in cevabı "Sen bu kafayla gidersen bu iş olmaz," olur. İdeal kadın cinselliğinden arındırılmış kadındır nihayetinde, kimin göreceği ne Kemal için, ne Akın için, ne de Cemal için önemlidir. Önemli olan, evlenilecek kadın-eğlenilecek kadın kutuplaşmasında –tüm imleyenleri ve yan anlamlarıyla– evlenilecek kadın şablonuna birebir uyum sağlamaktır, hele konu cinsel saflık ise. "Kendi varlığını algılayışı, kendisi olarak bir başkası tarafından beğenilme duygusuyla" (46) tanımlanan Ayşe'nin de Bahar gibi öz varlığı "gözlemci" ve "gözlenen" olarak ikiye bölünmüştür. Zira erkekler kadınları seyrederlerken, "kadınlar da seyredilişlerini seyrederler. Bu durum, yalnız erkeklerle kadınlar arsındaki ilişkileri değil, kadınların kendileriyle ilişkilerini de belirler. Kadının içindeki gözlemci erkek, gözlenen ise kadındır" (47). Bu yüzden hem Bahar, hem de Ayşe naylon geceliklerini yırtarlar. Bahar parçaladığı geceliği atmakla yetinirken, Ayşe daha da ileriye giderek Cemal'e yollar ve onun yolladığı pazen geceliği memnuniyetle kabul eder. Böylece kendisini Berger'in sözleriyle söyleyecek olursak, "görsel bir nesneye", "seyirlik bir şeye" dönüştürür (47).

Gürkan Kılıçaslan (2017), Kemal için "Kadınları naylon gecelik giyenler (kötü kadınlar) ve pazen gecelik giyenler diye ayıran bir adam bu ve naylon gecelik giyen bir 'düşmüş' kadınla –her ne kadar doğrudan gösterilmese de– fizikseli de kapsayan bir yakınlığı (dostluk ve sırdaşlığa da uzanan bir yakınlık bu) olmasının neden olduğu ikiyüzlülüğün farkında bile değil," der. Bahsettiği kadın Fazilet'tir (Ülkü Ülker). Fazilet'e üstündeki geceliğin naylon olup olmadığını sorar Kemal. "Naylon," cevabını alınca Fazilet'le kavga etmez. Oysa aynı nedenle Bahar'la kavga etmiştir. Sadece yanında uzandığı yataktan kalkmakla yetinir. Ne de olsa Fazilet "düşmüş" bir kadındır. O, Ayşe Saktanber'in (1993) sözleriyle söyleyecek olursak "serbest", "müsait" kadındır; oysa Bahar, evleneceği "iyi eş", "fedakar anne", "sadık kadın" kategorisine dahildir. Bu ayrımı netleştirmek, somutlaştırmak için aktörün bedeninin de bu ayrıma uygun davranması gerekir.

Melodramın bedeni; sözcüklerle tam olarak anlatılamayan bir ahlâki değeri, hareket ve görüntüsü ile ifade eder ve karakterinin özünü görünür bedensel işaretlerle ortaya koyar (Williams, 2002: 18; Brooks, 2006: 37). "Erdemli" ve "düşmüş" kadınlar arasındaki bu sınıflandırma erkek bakış açısıyla, erkek egemen söylemin kurguladığı bir sınıflandırmadır. Bahar da tecavüze uğrayıp pavyonda çalışmaya başlayınca aynı bakış açısıyla kendi seyredilişini seyrederek kendisini "düşmüş" bir kadın olarak tanımlayacaktır.

"Nasıl düştün?"

"Bu yola nasıl düştün?" sorusu, Yeşilçam filmlerinin klişelerinden, (nasıl düştün buraya, 2009) hatta konu "kader kurbanı konsomatrisler, hayat kadınları" olunca "bir tür demirbaşlarından"dır (Kutlusoy, 2017). Aynı soruyu ona âşık olan Akın da sorar Bahar'a: "Bir şey soracağım sana kızmazsan, nasıl düştün neden düştün?" "Ben ... gurur meselesi Akın, şeref, izzetinefis meselesi," der Bahar. Akın'ın "İnsan hiç gurur meselesi yüzünden düşer mi?" sorusuna "Bilmem ben düştüm işte," diyerek başından geçenleri anlatır: "Herif dağa kaldırdı beni, sonra nikâh teklif etti. Kabul etmedim. İzzetinefis meselesi yaptım çünkü. Girmedim o imansızın nikâhına." Fazilet de evlenmediği için "düşmüştür". Kemal'e kendi "düşüşünü" anlatırken "Evlenseydik düşmezdim. İsteyip varsaydı düşmezdim," der. Kemal'i de dolaylı olarak Bahar'ın "düşmesinden" sorumlu tutar: "Vaktinde isteseydin Kemal kızı. İsteyip varaydın." Ferit, tecavüz ettikten sonra Bahar'a evlenme teklif eder. "Ağlama kız, ağlama dedim. Sana son fırsat. Gel benimle, yıldırım nikâhı kıydıralım. İşittin mi? Bak, seni nikâhıma alırım diyorum." Düşünüp taşınması için de bir hafta mühlet verir. Tecavüzün "utancını" ömür boyu taşıyacak olanın erkek fail değil de kurban kadın olduğunu bildiği için yaptığı evlenme teklifini "fırsat" olarak değerlendirir. "Kirlenen" kadının namusunun "temizlenmesinin" en kabul gören yoludur tecavüzcüsüyle evlenmek. Ferit bunun farkında olduğu için yaptığı teklifi Bahar'a sunduğu bir lütuf olarak görmekle kalmaz, aynı zamanda şarta da bağlar: "Bir hafta mühlet veriyorum. İşittin mi. Düşün taşın. Bu sana son fırsat. Nikâhlı karım olmanı istiyorum. Bir haftayı geçirdin mi sen bilirsin," deyip çekip gider. Oysa Bahar'a evlenmek için daha önce "külçeyle altın saymıştır". Evlilik piyasasının kadın bedenini metalaştıran insafsızlığının göstergesidir bu tavır. Bekâretini kaybetmiş kadının piyasa değeri yoktur. Artık "ayıplı mal" sayılır. Batı'da, modern öncesi dönemde "iffet/bekâret hırsızlığı" olarak tanımlanan tecavüz, mala karşı suçlar kategorisinde değerlendiriyordu (Conley, 2014: 209). Bu anlayışta "kaliteli kız çocukları yetiştirmek, sağlıklı koyun yetiştirmek, sağlam kumaş dokumak veya iyi hasat almak kadar değerli bir üretim modeline" dönüşmüştür (Blank, 2007: 28). Bu üretim modelinin verimliği ve performansı konularında nihai sorumluluk ailenin reisi olan erkektedir (28-29). Kemal'in "Naylon geceliği kötü kadınlar gi-

yer," sözüne Bahar'ın tepkisi "Veli Efendi'nin kızıyım ben Kemal," olur. Ancak Veli Efendi (Mümtaz Ener) "performans" –namus– konusunda hassasiyet göstermiş olsa da "verimliliğe" pek önem vermez. Kendisinden kızını isteyen Kemal'e, "Bahar'ımın isteyeni çok, taliplerin kimi zenginliğine zengin, velakin gönlü sende benim kızımın. Bana da cebi değil, gönlü zengin damat gerek," der.

Bekâretini kaybeden kadındır ama, bekaret de iffet de nihayetinde erkeğe aittir ve erkekler arası iletişimin vasıtasıdır. Zira kadınlar "tarih boyunca erkeklerin birbirleriyle mücadelelerinin aracı ve alanı olmuştur. Namus bir erkeğin kadınla ilişkisini düzenleyen bir unsur olmaktan ziyade bir erkeğin diğer bir erkekle ilişkisini düzenleyen bir unsurdur". Bunun nedeni kadının erkeğin "rakibi" ya da "muhatabı" olarak algılanmamasıdır: "Erkeğin rakibi ancak bir başka erkek olabilir ve bu mücadelede namus meta olan kadının sıfatıdır. Bir başka erkek tarafından sahip olunup olunmadığının ifadesidir" (Dönmez, 2010: 9). Bu yüzden Bahar'a tecavüz eden Ferit kanlı çamaşırı Kemal'e gönderir. Ona ilettiği mesaj, tamamen mülkiyetinde olduğuna inandığı malının kendisi tarafından tahrip edildiğidir. Çünkü erkekler açısından "kadınına" tecavüz kendi "özel hazinesinin" çalınmasına eşdeğerdir (Brownmiller, 1975: 379). Kadın bedeni teslimiyetle sonuçlanacak bir mücadele alanı olarak kurgulanır. "Bahar'dan hiç mi haber yok Kemal?" diye sorar Fazilet. "Olmaz olur mu? Haberi fabrikaya yollamıştı biri," der Kemal, "her kimse Bahar'ın teslim olduğu, haberi fabrikaya yollamıştı." Teslim olmak/teslim almak, kadının cinsiyet hiyerarşisindeki yerini pekiştirip sağlamlaştırmakla kalmaz, onu özne olmaktan çıkarıp, sahip olunacak nesneye dönüştürür.

Bahar'ı unutamayıp İstanbul'a dönen Kemal Fazilet'e onu aramaya geldiğini söyler, İstanbul'u terk ettiğine, Bahar'dan kaçtığına pişmandır: "Hayvanın biriyim ben. Neden kaçtım o zaman öyle apar topar? Neden kaçtım? Gururmuş. İnsan işin aslını soruşturmaz mı? O şey, o fabrikaya gönderdikleri şey. Kimbilir Fazilet, belki de iftiraydı, tut ki iftiraydı Fazilet. Belki de iftira." Klasik melodramlarda iftiranın ifşa edilmesi mutlu sona ulaşmanın en çok tercih edilen, en garantili yoludur. Ancak Bahar iftiraya değil, tecavüze uğramıştır. Melodramatik anlatının kuralları gereği "mutlu sonun" yolu sonsuza dek kapanmıştır. Bunun farkında olan Bahar, Kemal'den kendisini öldürmesini ister: "Vur kavuşalım. ... Kavuşamayız öbür türlü, çünkü bir kere bitmişim ben, düşmüşüm ben. Kötü kadın oldum Kemal. Vur Kemal. Kurtar beni, kurtar beni bu bataktan. Oldu olan bir kere, düştüm." "Düşmedin sen Bahar," diye itiraz eder Kemal, "düşürdüler. Seni zorla kötü kadın yaptılar Bahar." Kemal, Bahar'a iftira atılmadığının artık farkındadır, ama Bahar'ın isteyerek değil de, zorla "kötü kadın" olduğunun, bu yola seçenek eksikliğinden itildiğinin de farkındadır. Zira Yeşilçam melodramlarında, bu filmde de olduğu gibi "tecavüze veya iftiraya uğrayan bir kadın yine başka şansı ve alternatifi yokmuş gibi kötü yola düşer" (utanç, 2005). "Düşmüş" kadının bildik anlatılar yoluyla inşası ataerkil düzeni pekiş-

tirir. Tecavüze uğramış bir kadının önüne "pavyona düşmekten" başka bir yol çizmek, onu "düşmüş veya "kötü" kadın olarak yaftalamamak, bilhassa "esas oğlan"la evlenmesine göz yummak, ataerkil düzene meydan okuyarak ataerkil endişeleri harekete geçirir. Kemal, Bahar'ın ruhunun düşmemiş olduğunun farkındadır. Kendisine neden geri geldiğini "Bilmiyor muydun düştüğümü? Bilmiyor muydun? ... Ayrıldı yollarımız. Neden geldin, yaramı deşmeye mi?" sözleriyle soran Bahar'a "Hiç değişmemişsin, düşmemişsin Bahar," der: "Sen düşmezsin, sen istesen düşmezsin Bahar."

Fazilet de Bahar'a Kemal'in unutmaya razı olduğunu, her şeyi unutup sonuna kadar Kemal'i sevmesini söyler: "Kötüyü unutun. Bu kadar yıl, bu kadar sevgi. Sevgi de kurtaramıyorsa insanı." Ama sevgi yeterli olmayacaktır. Zira "utançtır" söz konusu olan, "düşmüş" bir kadındır. "Düşmüş" kadınların önüne "kalkmak" için iki "meşru" yol sunulur. İlk yol tecavüzcüsüyle evlenip "namusunu temizleyecektir". Bahar kendisini küçültüp, yok edecek bu aşağılayıcı seçeneği kabul etmemiştir. İkinci yol ise –intihar veya cinayet yoluyla– ölümdür. Yeşilçam filmlerinde tecavüze uğrayan birçok kadın kendisini asar. Köyde olsun, şehirde olsun tecavüze uğrayana gösterilen "kurtuluş" yoludur intihar. Tecavüzle sembolik ölümü yaşamıştır zaten. Şimdi yapması gereken ölümün aslını icra etmektir. Bahar da intihar etmeyi düşünmüş, ama cesaret edememiştir. Bundan pişmanlık duyar. "Öldüremedim kendimi o zaman. Sonra çabalayıp durdum yok olmak için. Yavaş yavaş her gün biraz daha kirlenerek, acı çekerek, tükenmek, yok olmak istedim." Kemal de ta en baştan beri bu "çözümün" bilincindedir. Köye gitmeden önce Fazilet Kemal'e Bahar'ı aramasını, ardına düşüp de bulmasını söyler. "Yapamam," der Kemal, "karşıma çıkarsa vururum diye korkuyorum. Kıyıp da vuramam diye korkuyorum. En iyisi unutmak." Filmin sonunda, açılıştaki "Öldür Beni" şarkısının "Öldür, öldür beni/ Kurtar beni kurtar bu hayattan/ Öldür, öldür beni/ Kurtar beni sensiz yaşamaktan" sözlerinin Bahar'ın "Kemal neredesin? Kavuşalım, kurtar beni Kemal" sözlerine eşlik ettiği bir erken İstanbul sabahında Bahar önde, Kemal arkada Galata kulesine çıkarlar. Kemal bıçağını çıkarır. Yüzünü Kemal'e dönen Bahar ona sarılır. Ölürken son sözleri "Nikâhım bu benim. Düğünsüz derneksiz. Olsun, bu da bir düğün bana, düğün," olur. Ölümü ile tecavüze uğramış bir kadının rahatsız edici var oluşundan yalnız erkek imgelemini değil, kadına aynı gözle bakan toplumsal imgelemi de azat eder. Zira ataerkil iktidarın hüküm sürdüğü toplumlarda kadınlık ile ilgili anlayışlar erkeklerin tanımladığı kadınlık anlayışıyla zehirlenmiştir (Felski, 2000: 182). Bu sadece kadınlarla ilgili "fahişe", "düşmüş kadın" gibi olumsuz kültürel imgeler için değil, "hanım hanımcık" gibi olumlu olanlar için de geçerlidir.

İdeolojik olarak "düşmüş" kadın filmleri sarsılan ataerkil düzenin yeniden tesis edilmesi temasını işler (Campbell, 2006: 13). Bahar'ın ölümü intihar mıdır, cinayet midir tartışılır. Ancak kendisine sunulan tecavüzcüsüyle evlenme seçeneğini reddetmiş olsa da, Kemal'in kollarında ölümü "düğün" olarak görür.

Sembolik olsa da "evlilik çatısı" altına girmiş, düzene ayak uydurmuştur. Kemal'le gerçekten evlense ataerkilliğin kanatlarının altına "saygın" bir kadın olarak dönecektir, ancak bu olasılık düzene, onun egemen değerlerine meydan okur. Cinsel saflık, bekâret ve cinsellikle tanımlanmış namusu, korunması gereken değer olmaktan çıkarır. Bu yüzden bu olasılık safdışı edilir. Geriye kalan, ölümdür. İntihar/cinayet karışımı bir ölüm ile sembolik bir düğün ataerkil düzeni yeniden tesis eder.

"... ruhuma asla"

Yeşilçam melodramlarında toplumun erkek egemen bakışının izleri oldukça net biçimde ortaya çıkar. Öte yandan erkek egemen bakışı içselleştirmek zorunda kalan kadın kurgusuna istisna teşkil eden ve de söylemsel bir güce sahip olan bir kadın sesi bu melodramlarda hiç ortaya çıkmaz mı acaba diye sormak gerekir. Evet anlaşılan o ki kadının değeri, bedeninin yaşadıklarıyla ölçülür. Ancak kadın bedeninin geçirdiği gerçek ya da muhayyel; rıza ya da zorlamaya dayalı deneyime bu kadar vurgu yapmakla birlikte Yeşilçam melodramları için kadınla erkek arasındaki aşk büyük nispette bedensel veya cinsel değil, ruhsal, neredeyse kutsal, sanki metafizik bir ilişkidir. Sonradan gelen ve kendi film tarzını da üretecek olan arabesk müziğe dair yapılan yorumlardaki aşkın nesnesinin belirsizliği, ilahi aşkla karışıklığı/karmaşıklığı/bağdaşıklığı Yeşilçam melodramlarında da sinmiş halde bulunur. Tecavüz nedeniyle –gerçek veya iftira olan tecavüz nedeniyle– sevdiğine kavuşamayan âşık ölümle –ya bir intihar ya bir cinayetle ya da *Utanç* filmindeki gibi ne intihar ne cinayetle, hem intihar hem cinayetle– geçeceği öteki âlemdeki düğünü/kavuşmayı bekleyecektir ki bu doğrudan ilahi aşktaki şeb-i arusun, ölümü düğün gecesi gibi görmenin semantik alanına açılır. Nitekim Bahar can çekişirken, ölüm için "Nikâhım bu benim. Düğünsüz derneksiz. Olsun, bu da bir düğün bana, düğün," demişti. Aşk, Yeşilçam melodramlarında da ruhsal ve yarı-kutsaldır ve "cinsellik ötesi" bir ilişki gibi kurgulanır/gösterilir, daha doğrusu anlatılır. Yeşilçam neticede anlatı sineması denen türe dahildir.

Kadın kahramanla erkek kahraman arasındaki aşk hikâyesinde, ilişkinin bedensel/cinsel boyutuna yoğunlaşılmaz. Çünkü aşk ilişkisinde filmin cinselliğe ışık tutması âdeta aşkın kutsallığına/ruhsallığına gölge düşürecek bir vurgulama gibi ortaya çıkar. Ancak filmlerde içinden çıkılamayan büyük paradoks şu ki erkek bu devasa kutsal aşkın içinde olsa bile, kadın kahramanın bedenine başka bir erkeğin eli değince –kutsal kadının el değmemişliği bozulunca– sevgili değerini tümden yitirir ve doğrudan ruhsal aşkın o muhteşem büyüsü kaybolur – velev ki bu temas kadının rızası dışında gerçekleşsin. Tecavüz gerçek değil, bir iftira bile olsa aynı lekenin etkisini sürdürür, iftira da bir toplumsal hakikat rejiminin parçasıdır ki Yeşilçam melodramlarında hakikat maskülendir.

Kamera asıl erkeğin asıl kadınla ilişkisinin bedensel/cinsel boyutuna zinhar odaklanamaz –çünkü büyük aşklar o kadar ulvidir ki öyle fazla bedensel, fazla süfli bir konuyla yan yana olamazlar– fakat kamera gider kötü adamın asıl kadına saldırısının bedensel boyutuna açıkça/cüretkârca odaklanır. Dolayısıyla aynı paradoksla karşılaşırız: Bu melodramlarda aşk, cinsel aşk değildir, ruhsal aşktır, elbette aktörün yakışıklılığı veya aktrisin güzelliği önemle vurgulanır, ama sadece o kadar. Cinsellik başroldeki kadın ve erkeğin çarpıcı yüz imajlarıyla, yüz ifadeleriyle, bakışıp durmalarıyla, ten teması değil, göz temasıyla anlatı içinde soğurulur. Yüzün maddesel güzelliği kameranın ışığıyla yüceltilir ama bu güzellik âdeta bedenden öte, töz biçimindeki bir güzelliktir ve zaten daha ilerisi yoktur, daha doğrusu bu aşkın cinsel/bedensel bir boyutu olabileceği düşünülse bile kamera ve ışık oraya girmez, orası karanlıktadır, göze görünmez biçimde bırakılır, karanlık ise varlığın değil, yokluğun imleyenidir, dolayısıyla cinsellik yokluk alanındadır ve cinsel temasa sadece tecavüz sahnesinde vurgu yapılır. Bu ise toplumsal bir patolojinin işareti olabilir, sanki erkeğin haz ilkesine ancak kadının bedenine zorla sahip olarak ulaşılır. Yine de bu yorumda fazla ileri gitmeyelim, yazının merkezî konusu erkek cinselliğinde zorun rolü değil. Ancak cinsel temasa sadece tecavüz sahnesinde yoğunlaşılıyor olması veya cinsel olana ilişkin bir görüntünün sadece tecavüz sahnesine hasredilmesi, üzerinde düşünülmeye değer bir konudur veya Yeşilçam'da tecavüzün niye bu kadar saplantılı bir konu olduğu, üzerinde düşünülmeye değer bir sorudur diyebiliriz. Burada ise sadece şunu vurgulamalı: "Kamera" dediğimiz bizatihi erkeğin bakışıdır. Kameradaki mercek erkeğin gözüdür ki Laura Mulvey (1999) feminist-psikanalitik film teorisinde sanki bir dönüm noktası gibi kabul edilen ve çokça polemik yaratan ünlü makalesinde kameranın ardındaki gözün âdeta toplumsal bilinçaltının bir semptomu olarak erkek bakışını sergilediğini, özellikle Hitchcock'un *Vertigo* ve *Arka Pencere* gibi filmlerini inceleyerek göstermiştir. Kameranın erkek bakışı seyircinin erkek perspektifini edindiği süreçte ortaya çıkar. Örneğin bir sahnede kamera, kadının dudaklarına veya vücut hatlarına mı yoğunlaşıyor, bu durumda kamera seyirciyi artık erkeğin bakışına/perspektifine yerleştirmiş demektir. Böylece genel olarak seyirciler erkek bakışıyla özdeşleşir ve kamera objektif bir teknolojiymiş gibi sadece merceğin açısından değil, erkeğin libidinal açısından çekim yapar. Mulvey (1999) için bu erkek bakışı, kendi nesnesi olan kadına fantezisini yansıtırken "röntgenci" (*voyeuristic*) ve fetişisttir. Röntgenci derken illa bir sapkınlık biçimindeki aşırı form kastedilmiyor. Burada kastedilen, nesnesi kadın olan meraklı bakışın görme/seyretme arzusu veya bakmaktan elde ettiği hazdır, tam da Freud'un "skopofili" –görme, bakma, izleme, seyretme arzusu– dediği, Mulvey'in de makalesini temellendirdiği maskülen haz biçimidir. Kameranın erkek bakışı bu skopofilik fanteziyi içerir: çünkü isyankâr kadını, "baştan çıkaran" veya "fahişe" –erişilir– olarak gösterir; öte yandan fetişisttir çünkü diğer bir uçta kadını son derece uysal, itaatkâr, günah ya da kötülük-

ten arınmış kutsal bakire gibi göstererek onu ulaşılmaz bir ikona/fetişe dönüştürür (Sassatelli, 2011: 124). Erkek bakışının fantezisi bu iki biçimle kadın üzerine yansıtılmış olur. Evet, Yeşilçam melodramlarındaki asıl kadınlar da –ikon/fetiş anlamında– kutsal bakire gibidir, fakat tecavüze uğrarlarsa kutsiyetlerini yitireceklerdir, ama bu sayede görme arzusuna dayalı erkek fantezisi (skopofili) de devreye girer: Aynı kadın bu sefer tecavüz sonrasında "düşmüş kadın" tanımıyla, dansöz kıyafeti içinde yarı çıplak gösterilerek, görme/bakma hazzı imkânlı kılınacaktır ki skopofilinin başlangıcı aslında tecavüz sahnesidir. Unutulmamalıdır ki, Yeşilçam'da film sadece bir film değildir, aynı zamanda toplumun erkek egemen kodlarının yeniden üretimi demektir. Dolayısıyla filmde olup bitenin, filmi seyredenin zihninde nasıl süreçler oluşturduğuna dikkat etmek gerekir. "Gerçekte, ekranın fantezi dünyası onu üreten ilkeye tabidir. ... Cinsel güdüler ve özdeşleşme süreçleri ancak arzuyu kuran sembolik düzenin içinde bir anlama sahip olabilmektedir" (Mulvey, 1999: 837). Kadın, ekrandaki hikâyenin karakterleri için nesne konumunda olduğu gibi izleyiciler için de nesne konumundadır, "ekranın her iki tarafındaki bakışlar arasında gidip gelen bir gerilim" söz konusudur (838).

Bu durumda yukarıdaki soruya tekrar dönmek artık daha anlamlı olacaktır: "Erkek egemen bakışı içselleştirmek zorunda kalan ya da dünyaya kendi bakışıyla değil de erkek bakışıyla bakan kadın kurgusuna istisna teşkil eden ve de söylemsel bir güce sahip olan bir kadın sesi Yeşilçam melodramlarda hiç ortaya çıkmaz mı acaba?" Bu soru belki farklı örnekler üzerinden incelenebilir. Bu yazıda ise daha önce belirtildiği gibi melodramlarda sıkça rastlanan bir kadın sesine odaklanmak tercih edilmiştir. O ses kendini "Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla!" diyerek ifade eder. Evet, erkek âdeta kutsallaştırılmış veya cinsellikten/bedenden arınmış biçimde gösterilen/anlatılan bir aşkın içindedir. Beden bu aşkta daha çok "yüz" olarak tezahür eder: Gözler, dudaklar ve tüm yüzün parlak beyaz teni... yüze ışık tutulan ama bedensellikten yoksun bir aşktır bu. Tam da bu durumla çelişik biçimde, olayların gelişiminde kadın bedeni sanki birden ortaya çıkar ve aşktaki ruhun önüne geçer, o da zorba bir adamın saldırısı yüzünden. Dolayısıyla erkek kahraman, bu saldırıdan sonra ruhsal bir alandan bedensel bir alanın değerlerine savrulacaktır, kadın ise "Bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla," diyerek melodramdaki aşkı aslına irca etmeye çalışacaktır. Bedenine zorla sahip olmak isteyen erkekle boğuşurken bu cümleyi haykırır, belki de erkek bedeninin fiziksel güç ve egemenliğine bu şekilde direnir. Aslında bu, tecavüzcünün eylemini boşa çıkarma çabasını da içerir. Fakat erkek kahraman kadının bu söylemsel gücüyle veya güçlü söylemiyle hiçbir zaman teselli olamaz. Bedene –daha detayda bekârete... ki tecavüz kanlı çamaşırla ispatlanıyordu– halel geldi mi ruh da sevenlerin kavuşmasına yetmeyecektir. Kutsal kadına genellikle pavyonda dansözlükte en somut ifadesini bulan "kötü yola düşmek" kalır. Bu şekilde tam da bir fantezi biçiminden –fetişist fantezi–

diğerine –skopofilik fanteziye– geçilir. Dolayısıyla kamerasal gözdeki erkek fantezisinde bir kesinti yoktur aslında. Fetişist fantezide kutsal kadın ikon konumunda olduğu için bedeninde görünür olmayan tenin çıplaklığı, bu sefer düşmüşlüğün/dansözlüğün gösterdiği tenle erkek bakışına, erkeğin seyretme arzusuna sunulmuş olur ve fetişist-skopofilik fantezinin sürekliliği sağlanır. Burada kamerasal gözün kurnazlığı devrededir. Hikâyede her şey normal gitseydi kutsal kadının bedenine erkek seyircinin gözü hiçbir zaman erişemeyecekken, tenin çıplaklığına (ya da dansözün yarı-çıplaklığına) erkeğin gözü ikinci fanteziyle ulaşmış olur ve yine daha önce belirtildiği gibi aslında skopofilik fantezi-ye ilk adım tecavüz sahnesinde atılmıştır. Arzunun imkânsız nesnesi olarak fetişist fantezinin temiz kutsal kadını, tecavüzden sonra "düşme" hadisesiyle artık "imkânlı", "müsait" bir hale dönüşür. Artık her erkeğin bir miktar parayla o kadının bedenine erişebileceği düşüncesi değil midir ikinci erkek fantazisini cazip kılan? Luis Buñuel'in *Gündüz Güzeli* (1967, *Belle de Jour*) filmini de oldukça etkili kılan sebep iki erkek fantezisini çok daha seri geçişlerle sunmasıdır. Malum, filmdeki kadın Séverine (Catherine Deneuve) gündüz fahişeye, gece evinin –üstelik frijit– kadınına dönüşerek, sürreal bir anlatıda kamerasal bakışla erkek fantezisinin ekonomi-politiğini çok daha etkin biçimde sürdürür, erkek fantezisini sürdürülebilir kılar. Buñuel'in sineması sürrealist akımı erkek egemenliğinin ifşasında bir fırsata dönüştürmüştür. Elbette Yeşilçam melodramlarında durum tümden aynı değildir ama neticede Mulvey'in bahsettiği iki ayrı erkek fantezisi bu melodramlarda da tek bir kadının bedeninde birleşir: aynı bedende önce temiz, dokunulmamış, el değmemiş kutsal kadın, sonra fahişe kadın.

Yeşilçam sinemasında erkek, hâkim güç olarak ortaya çıkar, kadın ise erkeğin aktif bakışı karşısında pasifleşir, böylece erkek bakışı daima kadın bakışından önce gelir, bir iktidar asimetrisi oluşur. Mulvey, sinemada kadına ait bakışın veya feminen algının dillendirilmediğini düşünür ve her ne kadar karşı tezler öne sürülse de kadın algısının veya kadın bakışının halen daha birçok durumda imkânsız kılındığında ısrar eder (Sassatelli, 2011: 128). Bu durumda "bedenime sahip olabilirsin ama ruhuma asla" erkek bakışı/sesi karşısında bir kadın bakışı/sesi olarak okunabilir mi yoksa Mulvey'in erkek bakışından kaçmanın ya da kaçınmanın imkânsızlığına dair yaklaşımını sürdürmeye devam edecek miyiz?

Sonuç yerine

Bracha Ettinger (2006) maskülen-feminen, ben ve öteki, fallus-öteki gibi karşıtlıkların ötesine geçme –reddetme değil– çabası içinde erkek bakışının karşısına kadın bakışını koymaz, ancak feminenin terimleriyle düşünen "matrisyel bakışı" önerir ki matrisyel bakış hiçbir zaman tek bir özne tarafından içerilmez ve tek bir özneyi de içermez. Bir ben, bir de dünya değil... Bu yaklaşımda öznellik her zaman birden çoktur ve öznelik ötesi tesirler, eş-yaratımlar (*copoiesis*) üret-

mesi mümkündür (Ettinger, 2005). Bu türden bir öznellik anlayışı ilksel/kökensel düzeyde feminendeki farklılıktan kaynaklanır ama bu zorunlu özsel düzeydeki farklılık değildir, bir başka deyişle, kadınlık ötekiliğin paradigmatik biçimi değildir, burada feminen illa kadın hakkında demek değildir: Fallik bir evrende negatif farklılığı imleyen cinsiyetleştirici bir terim değildir artık feminen (Pollock, 2004: 26). Matrisyel alan ben/beden ve ben-olmayanın/beden-olmayanın (bilinmeyenin/ruhun) birlikte ortaya çıkacağı ve karşılaşacağı, bedendeki beden-öncesi/doğuş-öncesi –fallus yerine uterus– gibidir (25). Matris en yakın/en özel bilinen ile bilinmeyen arasındaki –ki ruh da bilinemeyendir– karşılaşma alanıdır. Erkek egemen fallik bir evrende, feminen düşünülebilir olanın durduğu sınırdır, feminen düşünülemez olandır, yine fallik evrende stratejik bir ötekiliğe yerleştirilmiştir, matrisyel evrende ise Ettinger Levinas'a referansla feminenin etik öznenin tam da merkezine/çekirdeğine dokunduğunu düşünür (20). Kadın "ruhuma asla sahip olamazsın" derken bedeni değersiz kılar ve âdeta değerli olana sahip olamazsın der. Bir bakıma değeri, erkeğin malı mülkü olmaktan çıkartıp etiğin ya da hakikatin alanına sürükler. Kadınla erkek arasındaki farklılığı, temel bir karşıtlığa hapsetmeden seslendirir. Akıl [erkek]-beden [kadın] ikiliğinden geriye gidip, ruh [kadın]-beden [fallik kadın] şeklinde daha matrisyel ikiliğe, âdeta karşıtlığı bozmaya doğru ters bir sıçrama yapar. Erkek ise bu sıçrama karşısında değer yargısını ruhtan –kadından– değil, bedenden –fallustan– yana kullanır, bedeni ruh karşısında önceler. Kadın, değeri ruhtan yana koyarak Ettinger'in (2005, 2006) tabiriyle "öznelik-ötesi", hatta kendilik-ötesi bir alana referansla konuşur. Belki de fallik bakışı göreceleştirir, bu anlamda erkek bakışını tersyüz eder. Kadının bedenle değerlen-diril-mesine isyan eder, varlığının/değerinin sadece bedenle dirilmesine karşı çıkar, kendiliğinin bedensel tanımına direnir, tam da saldırı ânındaki haykırışla kadının erkek bakışındaki gibi etten/bedenden ibaret olmadığına vurgu yapar. Aslında bedeni değil de ruhu öncelemek maskülen-feminen ikiliğini/hiyerarşisini aşmanın bir yöntemidir veya bu zıtlığı bozan Derridacı bir eylem gibidir. Fallus merkezli bakışı/fallik bakışı kesintiye uğratır/bozar, şiddetin amacını boş gösterene dönüştürür, bir farkı silme operasyonu oluşturur. Ettinger, etik olanı feminen olanın terimleriyle düşünme yolunu açanın Levinas olduğundan bahisle, Levinas'ın etik için doğrudan "feminende" ya da "feminenden" ortaya çıkan bir farklılık alanı açtığını öne sürer (1997: 644.) Böyle bir kadın tanımı, Derrida'nın "Ve artık onu olumlayan erkek değildir," dediği (2007: 165) ve "Ya hakikat kadınsa?" (1979) diye sorduğunda kastettiği kadındır belki. Yine Ettinger'in "bir/tek-bedenin kontürleriyle sınırlanmamış, iç [ruh] ve dış [beden] kutupları arasında örgüleme yapan bir kadın" dediği kadın düşüncesidir belki (1997: 645). Tüm bunlar belki de kadına sahip olunamayacağına işaret edebilir. Bu yaklaşımda kadına ilişkin skopofiliyi ve fetişizmi aşan bir yön vardır. "Ruhuma asla..." söylemi de matrisyel bakışın bir örneği olarak düşünülebilir çünkü femineni ötekiliğin

paradigması olmaktan çıkararak, falliğin ya da bedenin ötesine işaret ederek, o da etiğin ya da hakikatin feminen olduğu fikrine kapı aralar.

KAYNAKÇA

Berger, J. (1995) *Görme Biçimleri*, çev. Yurdanur Salman, Metis, İstanbul.

Blank, H. (2007) *Virgin: The Untouched History*, Bloomsbury, New York.

Brooks, D. (2006) *Bodies in Dissent: Spectacular Performances of Race and Freedom, 1850-1910*, Princeton University Press, Durham ve Londra.

Brownmiller, S. (1975) *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Fawcett Columbine, New York.

Campbell, R. (2006) *Marked Women: Prostitudes and Prostitution in the Cinema*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

Conley, C. A. (2014) "Sexual Violence in Historical Perspective" Gartner, R. ve McCarthy, B. (der.) *The Oxford Handbook of Gender, Sex, and Crime* içinde, Oxford University Press, Oxford, 2014, 207-224.

Çekirge, P. (2003) "Bir Grande Dame", http://pinarcekirge1960.blogspot.com.tr/2013/07/bir-grande-dame-pnar-cekirge.html, erişim tarihi: 20 Şubat 2018.

Derrida, J. (1979) *Spurs: Nietzche's Styles*, çev. Barbara Harlow, University of Chicago Press, Chicago.

Derrida, J. (1997) *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland.

Derrida, J. (2007) *Nietzschelerin Şöleni*, çev, ve der. Ali Utku ve Mukadder Erkan, Otonom Yayıncılık, İstanbul.

Douglas, M. (2005) *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, Metis, İstanbul.

Dönmez, H. (2010) "Cumhuriyet İmkansız Aşka Karşı: Y. K. Karaosmanoğlu'nun Romanlarında Modern-Geleneksel Karşıtlığının Kadın-Erkek İlişkisi Üzerinden Temsili", *Fe Dergi*, 2(1): 6-18.

Ekşi Sözlük. (2005) "utanç", https://eksisozluk.com/entry/8555584, erişim tarihi: 9 Mart 2018.

Ekşi Sözlük. (2017) "utanç", https://eksisozluk.com/entry/66909747, erişim tarihi: 9 Mart 2018.

Ettinger, B. L. (1997) "Trans-Subjective Transferential Bordespace", *Canadian Review of Comparative Literature*, 24(3): 625-647.

Ettinger, B. L. (2005) "Copoiesis", *Ephemera*, 5(X): 703-713.

Ettinger, B. L. (2006) *The Matrixial Borderspace*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Felski, R. (2000) *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York University Press, New York ve Londra.

Kılıçaslan, G. (2017) "Utanç-Atıf Yılmaz (1972)", http://www.gurkankilicaslan.com/utanc-atif-yilmaz-1972/, erişim tarihi: 20 Şubat 2018.

Kutlusoy, F. (2017) "KT 26: 'Abla' Yeni Çağ Yoluna Nasıl Düşmüştür?", http://blog.milliyet.com.tr/kt-26---abla--yeni-cag-yoluna-nasil-dusmustur-/Blog/?BlogNo=564720, erişim tarihi: 21 Şubat 2018.

Mulvey, L. (1999) "Visual Pleasure and Narrative Cinema" Braudy, L. ve Cohen, L. (der.) *Film Theory and Criticism: Introductory Readings* içinde, Oxford UP, New York, 833-844.

Pollock, G. (2004) "Thinking the Feminine: Aesthetic Practice as Introduction to Bracha Ettinger and the Concepts of Matrix and the Metramorphosis", *Theory, Culture & Society*, 21(1): 5-65.

Saktanber, A. (1993) "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın, veya İyi Eş, Fedakar Anne" Tekeli, Ş. (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 195-216.

Sassatelli, R. (2011), "Interview with Laura Mulvey: Gender, Gaze and Technology in Film Culture", *Theory, Culture & Society*, 28(5): 123-143.

Seçkin, S. (2015) "Bedenime Sahip Olabilirsin Ama Ruhuma Asla! Yeşilçam Sinemasındaki Melodramatik Kalıpları Sorgulamak", *Doğu Batı*, 72: 213-253.

Uludağ Sözlük. (2009) "nasıl düştün buraya", https://www.uludagsozluk.com/e/5635320, erişim tarihi: 22 Şubat 2018.

Williams, L. (2002) *Playing the Race Card: Melodramas of Black and White from Uncle Tom to O. J. Simpson*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Trajik modernleşmelerin kesişimi: Oğuz Atay ve Dostoyevski

*Kaan Kurt**

Özet: Bu yazıda Oğuz Atay ile Dostoyevski arasında var olduğu düşünülen metinlerarası ilişki Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ına odaklanılarak incelenecek. *Tehlikeli Oyunlar* ile Dostoyevski'nin çeşitli eserleri arasında gidip gelinerek karşılaştırmalı ve yer yer yakın okumaya dayalı bir çalışma yapılacak ve *Tehlikeli Oyunlar*'ın metinlerarası boyutları anlaşılacak. Oğuz Atay'ın bu eserinde Dostoyevski'ye dair hangi motifleri nasıl dönüştürdüğü ve ne gibi bir metinlerarası düzlem yarattığı tartışılacak. Neden özellikle bu motiflerin seçildiği ve bu dönüştürmenin ne anlama geldiği ele alınacak. Her iki yazar arasındaki ortaklıklar ve farklılıkların belirleyicilerinin ve olası sebeplerinin neler olduğuna değinilecek. Bu ortaklıklar ve farklılıkların Türkiye ve Rusya modernleşmeleri ve krizleriyle alakasına odaklanılacak. Bir yandan bu toplumların modernleşmelerinin, bir yandan da bu iki yazarın eserlerinin içerdiği ortak motiflerin bir edebî tür olarak trajedi, trajik kahraman, trajik unsurlar ve trajik bilinçle alakaları açıklanacak.

Anahtar sözcükler: Oğuz Atay, Dostoyevski, metinlerarasılık, trajedi, modernleşme.

"Küçük trajedimi, alçakgönüllü faciamı okumadılar."
(*Tehlikeli Oyunlar*)

"Tuhaf adam... canım işte şu Prens."
(*Budala*)

Oğuz Atay Türkçe Edebiyat'ta, özellikle belli bir dönemden sonra Türkiye'de edebî metne dair beklentilerin yararcılıktan sanat metninin özerkliğine doğru değişmesinin de etkisiyle, hakkında en çok yazı yazılan isimlerden birisidir. Bu yazıların bir kısmında, Atay'ın metinleri dünya edebiyatından başka yazarların metinleriyle birlikte düşünülmüştür. Joyce, Nabokov, Proust, Kafka, Shakespe-

(*) Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı, yüksek lisans öğrencisi.

are ve Dostoyevski bu yazarlardan bazılarıdır. Fakat bu metinlerarası ilişki dillendirilirken çoğu zaman bunu metinler üzerinden karşılaştırmalı olarak gösterme yoluna gidilmez, yalnızca anıştırma düzeyinde kalınır. Bu da bu iddiaların gerçekliği üzerinde şüphe oluşturur. Diğer yandan, böyle metinlerarası ilişkiler varsa bunun ne anlama geldiği de önemli bir sorudur. Oğuz Atay'ın neden başka yazarlarla değil de bu yazarlarla böyle bir ilişki kurduğu, onun metinlerini anlamak, onu hem Türkiye'de hem dünyada konumlandırmak, Oğuz Atay üzerinden Türkçe edebiyatın kimi dinamiklerini görebilmek açısından önemli veriler sunacaktır.

Bu noktada, Dostoyevski ile Oğuz Atay arasında dillendirilen ilişkinin dikkate değer bir konu olduğunu düşünüyorum. Her ikisi de Batı dışı modernleşmelerin yaşandığı toplumlarda ürün veren yazarlar. Diğer yandan, Rusya ve Türkiye'deki modernleşme hikâyelerinin ve buna bağlı krizlerin Rusça ve Türkçe romana kuruluşundan itibaren çeşitli yansımaları olduğunu ve her iki edebiyat arasında bu bağlamda benzerlikler görülebildiğini düşünürsek, bu karşılaştırma daha da ilginç hale gelecektir. Ayrıca, aralarında uzun bir zaman farkı olmasına rağmen böyle bir metinlerarası ilişkinin görülebilmesi hem Oğuz Atay'ın metinleri hem de Türkiye modernleşmesi ve Türkçe roman açısından yeni sorular yaratacaktır ve bu tartışmanın anlamlı sonuçları olacaktır.

Modern Türkçe Edebiyat'ın Fransızca Edebiyat'la sıklıkla ilişkisi vurgulanır. Örneğin, Gül Mete Yuva'nın *Modern Türk Edebiyatı'nın Fransızca Kaynakları* (2017) bunu gösteriyor. Benim ilişkili olduğunu düşündüğüm Rusça Edebiyat'la olan ilişkiye daha az değiniliyor, Murat Belge'nin kitabı *Step ve Bozkır* (2016) bu konuda istisna kabul edilebilir fakat onun da yoğun bir metinlerarası karşılaştırma yaptığı ve her iki edebiyatın metinleri arasında bağlantıları gösterip bunun ne anlama geldiği üzerine kafa yorduğu kısımlar azdır. Bundan dolayı, Oğuz Atay'ı Türkçe Edebiyat'ın temsil edici bir figürü olarak belirleyip tartışmak faydalı olabilir.

Oğuz Atay'dan bahsedilirken dünya edebiyatından başka yazarlara da değinildiğini fakat bu değinmelerin derinlikli bir metinlerarası incelemeye nadiren dönüştüğünü söyledim, Dostoyevski de bu iddiama dahil edilebilir. Belki bu noktada Meltem Gürle'nin *Ölülerle Konuşmak* (2016) kitabını ve Yıldız Ecevit'in çalışmalarını istisna tutmak gerekiyor. Yıldız Ecevit, Oğuz Atay'ın Dostoyevski ile olan yakınlığını bir ruh dostluğuna benzetir ve *"Ben Buradayım": Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası* (2005) kitabının "Dostoyevski" bölümünde her iki yazarın otobiyografilerini birlikte düşünür, iki yazarın metinleri arasındaki bağlantıları yazarların hayatlarında benzer süreçler yaşamaları ve benzer sosyolojik evrenlerde yaşamalarıyla bağlantılandırır. *Ölülerle Konuşmak* kitabında ise Gürle, Dostoyevski ile Oğuz Atay arasındaki ilişkiyi *Tutunamayanlar* kitabını temel alarak karşılaştırmalı olarak tartışıyor. Ben ise bu yazıda, aralarındaki metinlerarası ilişkinin fazlaca görüldüğünü düşündüğüm Oğuz Atay'ın *Tehli-*

keli Oyunlar'ını Dostoyevski metinleri ve motifleriyle karşılaştırmalı olarak tartışmaya çalışacağım ve Ecevit'in ima ettiği sosyolojik evrenlerin benzerliğini de açık etmeye çalışacağım. Bunu yaparken Oğuz Atay'ın yalnızca *Tehlikeli Oyunlar*'ına ve yer yer "Beyaz Mantolu Adam" öyküsüne değineceğim, Dostoyevski'nin ise en çok *Budala* olmak üzere *Yeraltından Notlar, Suç ve Ceza, Öteki, Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları* gibi birden fazla metnini ve mektuplarını kullanacağım.

Yazımda ilk olarak, her iki yazarın metinlerinde de görüldüğünü ve diğer ele alacağım bütün motiflerin ilişkilendirilebileceğini düşündüğüm trajedi kavramına değineceğim. Trajedi, trajik unsurlar, trajik olan, trajik kahraman ve modern trajedinin unsurlarından bahsedeceğim ve Dostoyevski ve Oğuz Atay'ın metinlerinde "trajik olan"ın ne olduğunu, bu metinlerde ne gibi trajik unsurlar görüldüğünü ve bunun toplumların modernleşme hikâyeleriyle bağlantısını anlamaya çalışacağım. Yazının sonraki kısımlarında kullanacağım bu tartışmadan sonra, ilk olarak Hikmet Benol karakterine Dostoyevski'nin romanı *Budala*'nın Prens Mişkin'i ve *Yeraltından Notlar*'ın "Yeraltı Adamı" üzerinden edilgenlik, budalalık, beceriksizlik, rezillik, hastalık gibi motifleri kullanarak bakacağım. Daha sonra, her iki yazarda görülen suç ve itiraf gibi motiflere ve bu motiflerle bağlantılı olduğunu düşündüğüm İseviliğin bu yazarların yarattığı karakterler üzerindeki etkilerine değineceğim. Son kısımda ise yazarların toplumlarını ve toplumlarının sorunlarını, "Rus olmak" ve "Türk olmak"ın anlamını metinlerine nasıl dahil ettiğini görmeye çalışacağım.

Bütün bunları yaparken bu belirlediğim motiflerin trajedi kavramı ve toplumların modernleşmeleriyle olan bağlantılarını göstermeye çalışacağım, Oğuz Atay'ın yaptığı dönüştürmenin ne anlama geldiğini tartışacağım.

Modernin trajedisi

Trajedi ya da tragedya, milattan önce beşinci yüzyılda Sofokles, Euripides, Eshilos gibi yazarlarca temeli atılmış, büyük Grek felsefesini yansıtan, insana dair meseleleri ele alan, öznelliğe dayalı yazınsal ürünlerdir. İnsan iradesine olan inançsızlık, kadere karşı gelememe, arzuların yerine getirilememesi trajedi temalarının başında gelir.[1]

Aristoteles, ilk sanat kuramı eseri olarak da gösterilen *Poetika*'da trajedinin tanımı, nasıl olması gerektiği, amacı ve temelleri hakkındaki düşüncelerini aktarmıştır. Bu eserde Aristoteles, poetikanın "mythos", yani bir öyküye ihtiyacı ol-

1 1300'lü yıllarda Boccacio, Dante gibi yazarlarla tekrar keşfedilen trajediler Rönesans düşüncesini de etkilemiştir. Daha sonraki dönemlerde Nietzsche gibi isimler trajedinin yeniden doğduğunu söyler (2010) ve modern trajedilerden bahsederken, Steiner gibi isimler buna karşı gelerek trajedinin ölümünü ilan etmeye çalışmıştır (2011). Ölümünü iddia edenler trajediyi oluşturan koşulların ortadan kalktığını ve artık bir trajediden söz edilemeyeceğini belirtirken, diğer isimler trajedinin modern formlarda dönüştürülerek devam ettiğini savunmuşlardır.

duğunu, bu öykünün de güzel olması için belli nitelikler gerektirdiğini belirtmiştir. Aristoteles'e göre iyi trajediler neden-sonuç ilişkisine dayanan, olasılık şartlarına uygun, uyum ve düzene sahip, çok uzun ya da çok kısa olmayan metinlerdir. Trajedinin her zaman bir düşüş hikâyesi olması gerektiğini belirten Aristoteles (2008: 18), onun aynı zamanda taklit (*mimesis*) olması gerektiğini de belirtir (14). Hayat, doğa ve insan yaşamını taklit etmesi gereken trajedilerin amacı ise arınma (*katharsis*) olmalıdır. Bunun hedefi, okurun karakterle özdeşleşerek kendi arınmasını sağlamasıdır. Aristoteles'e göre öykünün örgüsünde baht dönüşü (*peripetie*), farkına varma (*anagnorisis*) ve acıma (*pathos*) yer almalıdır (13). Öykü, trajik suç (*hamartia*) ve trajik kahramanlar içermelidir.

Myth and Tragedy in Ancient Greece kitabının yazarları Vernant ve Naquet, trajedinin insan deneyiminin o âna değin bilinmeyen yanlarını gösterdiğini ve sorumluluk sahibi öznenin oluşumunda bir aşama olduğunu belirtirler (1990: 23). Trajik koro ve trajik kahraman arasındaki, bir nevi halkla birey arasındaki kutuplaşmanın bir ikililik yarattıklarını (24) belirten Vernant ve Naquet, üslupta da lirik üslup ve diyaloglu üslup olarak bir ikililiğin görüldüğünü vurgularlar. Bu ikililiklerin yanı sıra trajik kahramanda parçalanmış bir bilinç, bölünmüş bir kişilik vardır.

Diğer yandan Vernant ve Naquet, trajedinin aynı zamanda toplumsal bir kurum olduğunu, tragedyanın gerçek malzemesinin şehir devleti olduğunu ve şehir devletine özgü toplumsal düşünceyi ele aldıklarını belirtir (22). Hukuk ve ahlâktaki çelişki ve karşıtlıklar onların konuları arasındadır. Trajedinin kahraman mitleriyle mesafeli olduğunu, onları sorguladıklarını da belirtirler (26). Bütün bunlar ise trajik momentin bir yanda siyasal ve hukuksal düşünce öte yanda mit ve kahramanlara değin gelenekler arasında zıtlıkların açıkça ortaya çıktığı bir alan olduğunu gösterir. Tragedya toplumsal gerçekliğin aynısı değildir, onu tartışma konusu yapıp sorunsallaştırır. Değer çatışmalarını içerir ve şehir devletinin temel değerlerine karşıdır.

Öte yandan, trajedide karakterin içerisinde bir birlik de yoktur (34). Trajedi çatışmaları ele alırken onları yok eden bir çözüme ulaştırmaz, o yanıt içermeyen bir soru gibidir. Tek bir dinsellik kategorisi değil, çatışmalı ve birbirini dışlayıcı çeşitli dinsel yaşam biçimleri bulunur. İnsanın ne ölçüde eylemlerinin kaynağı olduğunu sorgulayan trajedi bir nevi özgür irade kavramını da sorgulamış olur.

Simon Critchley ise "Tragedy's Philosophy" (2017) yazısında trajedilerin insan olmanın ne demek olduğunu anlattığını belirtir. Kabaca trajedilerin insanın "Ne yapmalı?" ve "Doğru eylem nedir?" sorusunun etrafında döndüğünü belirten Critchley, trajedinin eski dünyanın yok oluşunun kesinliğiyle yeni dünyayla birlikte ortaya çıkan belirsizliklerin arasında ortaya çıktığını söyler. Trajedinin, belirsizlikler tarafından tanımlanmış bu yeni dünya içerisinde doğru eylemi icra etmenin zorluğu üzerinde durduğunu belirtir. Bu "yeni"ye bağlı tanım Antik Yunan dönemindeki koşullara bağlı bir yeniliğe işaret etmekle beraber,

burjuvazinin ortaya çıkışı ve modernitenin ortaya çıkmasıyla yaşanan değer değişimiyle bağlantılı olarak da düşünülebilir ve modern trajedinin anlamı üzerine fikir verebilir.

Bu noktada, çağdaş tiyatronun kurucularından olan Ibsen'den ve onun modern trajedi olarak nitelenebilecek eseri *Hayaletler*'inden bahsetmek yerinde olacak. Bu oyunda aristokrasiden burjuvaziye geçiş yapan bir karakterin hikâyesi anlatılır ve değerler değişimine paralel olarak oyunda para, sigorta, mülk sahibi olma gibi motiflere de rastlanır. Nesnelerin insan hayatındaki önemi artmıştır. Aristoteles'in bahsettiği anlamda birçok şok edicinin farkına varmaya da bu oyunda rastlanır. Diğer yandan, bu farkına varmalar klasik trajedideki gibi bir kâhinin ya da hayaletin anlatması şeklinde yaşanmaz, itiraflar şeklinde olur. Oyunda karakter Mrs. Alving ve onun düşüşü anlatılır, Alving bütün hayatı boyunca riyayı tecrübe etmiştir ve itirafları da bu riyanın aşılmasını sağlar. Diğer yandan hastalık da yine oyuna dahil olan bir motiftir, bu zihinsel ve soyaçekimsel kaynakları olan bir hastalıktır. Bu hastalığı tespit eden ve başkaraktere açıklayan ise doktordur. Bir nevi Antik Yunan'daki kâhinin yerini doktor almıştır, açıklamayı ise dinsel kaynaklara değil, bilimsel kaynaklara dayanarak yapar. Oyun, Antik Yunan'daki trajediler gibi şiirsel de değildir, nesre yakındır. Bu metinde modern dönemde trajedinin birçok unsurunun değiştiği fakat belli bir özünün hâlâ korunduğu görülebiliyor.

Elbette bu değişimin aynı zamanda yeni bir tür olarak romana giden yolla da bir ilgisi var. Trajedide koronun azalması ve trajik kahramanın öne çıkması aynı zamanda koronun temsil ettiği toplumun arka plana itilip bireyin öne çıkması olarak okunabilir. Koro ile trajik kahraman arasında kurulan ikililiğin yerini ise giderek bireyin kendi içindeki bölünme ve parçalanma alıyor. Bahsettiğim Antik Yunan trajedileri ile örneğini verdiğim Ibsen'in eseri arasındaki fark tam da böyle bir dönüşümü gösteriyor. Diğer yandan, dinselliğin azalıp sekülerizmin yükselişe geçmesi ve modernitenin oluşmasıyla da "kötülükleri haber verici kâhin"in yerini bir doktor alıyor, yani dinin yerini bilim ve rasyonalite alıyor da denilebilir. Kötülüklerin kaynağının soyaçekimsel oluşu ise değişmiyor, sadece bunu açıklarken kullanılan disiplin değişmiş oluyor. Öte yandan, farkına varmaların birçoğunun bireysel itiraflar şeklinde olması da bu anlamda önemli çünkü romanı oluşturan özün Hıristiyanlığın itiraf kültüründen beslendiğine dair bir görüş de mevcut. Birçok itiraf metni, örneğin Rousseau'nun *İtiraflar*'ı romana giden yolda önemli yapıtaşları arasında sayılır. Keza, Ahmet Hamdi Tanpınar "Bizde Roman" yazısında Türkçede romanın olmamasını "bizde" Hıristiyanlığa benzer bir şekilde itiraf kültürü olmamasına bağlar (1969: 60-61).

Bu trajedi tartışması üzerinden Oğuz Atay ve Dostoyevski'ye bakıldığında onların metinlerinin de modern birer trajedi olarak okunabileceğini düşünüyorum. Bu metinler Aristoteles'in bahsettiği anlamda birer "düşüş" içerir. Örne-

ğin, *Tehlikeli Oyunlar* tastamam Hikmet Benol'un düşüşü, *Budala* ise Prens Mişkin'in düşüşüdür.

İlk olarak Oğuz Atay'ın eserine bakacak olursak, *Tehlikeli Oyunlar*'ın son bölümlerinden birisinin başlığı zaten "düşüş"tür. Diğer yandan bu anlatıcı tarafından da ironik bir şekilde aktarılır: "Hikmet'in Yükselişi ve Düşüşü'nü küçümsediler" (2009: 448). Trajedilerdeki gibi toplumun nomosuna karşı gelen bir karakterdir Hikmet Benol ve bundan dolayı sorunlar yaşar. Oidipus gibi kendini sürgün eder ve bu sürgün şehirden uzaktaki gecekondusuna doğrudur, Oidipus gibi kendini suçlu görür. Kaynağı bir türlü anlaşılamayan suç ve o suç sebebiyle cezalandırılıyor olma hali de vardır. Bu suçtan sürekli bahseder ve buna bağlı olarak farkına varmalar vardır. Bundan dolayı da büyük hesaplaşmalar, itiraflar yaşar. Elbette bu modern bir trajedidir ve parçalanmışlık bir yandan toplum ile birey arasındayken, bir yandan da bireyin, trajik kahramanın kendi içerisindedir.

Tıpkı Ibsen'in *Hayaletler*'indeki başkarakter gibi hastalıkları da vardır Hikmet'in ve bu hastalıklar psikolojiktir. Söylediğim gibi Hikmet Benol'un benliğindeki çatışma ve ikililikler de trajedidekine benzerdir, karakterin içinde parçalanmışlıklar vardır, bütünlükten yoksundur. Bir yandan koro (toplum) ve trajik kahraman (birey) arasında çatışmalar varken, bir yandan da bu trajik kahraman/bireyin kendi içinde çatışmalar vardır ve bunlar benliğin parçalanmasına, çoğullaşmasına hizmet eder. Elbette metin bundan ibaret değil, örneğin bu trajik kahramanın hikâyesinin yer yer İsevilik ile bağlarını kurduğu da görülüyor fakat zaten İsa'nın hikâyesi dahi trajik bir düşüş hikâyesi olarak yorumlanabilir ve İsa trajik bir kahraman olarak görülebilir.

Dostoyevski'nin metinlerine bakıldığında da trajediye dair birçok unsur görülebilir. Örneğin, *Karamazov Kardeşler* tıpkı *Kral Oidipus* gibi baba katlini ele alır ve baba ile çocuklar arasında cinsel rekabetler ve soyaçekime dayanan suçluluk görülür. *Budala*'nın da Prens Mişkin'in düşüşü olarak okunabileceğini söylemiştim. İleride görüleceği üzere Mişkin'in hikâyesi tam anlamıyla felaketlerle sona erer. Kaynağı tam olarak keşfedilemeyen suç ve bu suçtan ötürü sürekli cezalandırma durumu Prens Mişkin için söylenebilecek bir durum. Prens Mişkin de bir hastalığa sahiptir, epilepsidir. Toplumla Mişkin arasındaki çatışma çok açıktır çünkü Mişkin içerdiği peygamberane özelliklerle toplum değerleriyle tam bir zıtlık içerisindedir, bu aynı zamanda romanın temel motifidir. Doğal olarak, toplumun nomosuna karşı gelme ve bundan dolayı sorunlar, çatışmalar yaşama durumu vardır ve bu çeşitli ahlâki sorular doğurur. Bunlardan bazıları iyi bir Hıristiyan ve Rus olma isteği ve buna bağlı değerler ile mevcut, yeni dünya arasındaki çelişkilerden türer. Modern bir trajedi olarak görülebilecek bu romandaki çelişkiler de yeniliklerle sıkı bağlantı içerisindedir çünkü dinin çekildiği ve yerini aklın ve bilimin yavaş yavaş almakta olduğu bir dönemde böyle bir hikâye ortaya çıkabilir. Modern dönemde trajik olanın zemini vaka ve kahramandan ziya-

de durumda aranabilir. Burada da öyle bir durum söz konusu, trajik kahraman ile yasa arasındaki çatışma mevcut düzen ile değerler arasındaki çatışma halini alıyor ve Mişkin ile içine girdiği toplum bunu gösteriyor.

Dostoyevski'nin bir başka metni olan *Yeraltından Notlar*'da da benzer bir durum söz konusudur, trajik unsur olaylardan ziyade durumda görülür. Düşmüş ve kendini yeraltına sürgüne yollamış, bilinci paramparça olmuş, toplumla çatışmalar yaşayan ve kendi içinde parçalanmışlıklar bulunan trajik karakterin itirafları bir nevi farkına varmalar olarak görülebilir ve bu farkına varmalar karakterin düşüşünün nedenselliğini yaratır. Akılcılık ve bilim çağına dönük tepki de bunların altını dolduran başka bir motif olarak gözüküyor.

Son olarak, bahsettiğim trajik unsurların Türkiye ve Rusya toplumunun modernleşme hikâyeleri ve bu hikâyelerin taşıdığı kimi Batı değerleriyle ilişkileri de var. Örneğin akılcılık ve bilime karşı tepkiler bununla bağlantılı. Bu da, bu modernleşmelerin de bu toplumlardaki romanların trajik unsurları için zengin bir malzeme yarattığını gösteriyor ve belki de aralarındaki metinlerarasılığın kaynağını göstermiş oluyor. Yazının geri kalanında da bir yandan *Tehlikeli Oyunlar* ve Dostoyevski metinleri arasındaki metinlerarası ilişkileri modernleşme tartışmasıyla birlikte gösterirken bir yandan da her iki yazarın kullandığı birçok motifin trajedi ve trajik unsurlarla ilişkisini hatırlatmış olacağım.

Bir budala: Hikmet Benol

Tehlikeli Oyunlar'ın başkarakteri Hikmet Benol birçok bakımdan *Budala*'nın Prens Mişkin'i ile birlikte düşünülebilecek bir karakterdir.

Tehlikeli Oyunlar'ın girişinde Hikmet Benol'un başkasının evinde yaşadığı görülür. Bu anlamda Prens Mişkin de ondan farksızdır. İsviçre'de hastalığının kuvvetli dönemleri boyunca Profesör Schneider'in himayesinde yaşar. Daha sonra, Rusya'ya döndüğünde ise Yepançinlere sığınır, hep başkalarının evinde kalır. Bu "başkasının yanında sığınmacı olma", "evinde hissedememe", "yabancı kalma" motifleri her iki romanda da ortaktır. Karakterler bir türlü yerleşemezler, sabit bir ikametleri olamaz. Bu, onların dışarıda kalmışlıklarını ve hiçbir yere ait hissedememe hallerini, bir ölçüde aidiyet problemlerini gösterir. Bir yandan da toplumlarının Batılılaşma maceralarının ardından yaşanan bir krizi temsil etmiş olur: Ne Batı'da ne Doğu'da yer edinilebilir artık, bir aidiyet problemi yaşanır.

Başka bir benzerlik de şudur, Prens Mişkin'in saflığı ve budalalığı alaylara sebep olurken Hikmet Benol'un durumu da ondan farksızdır: "Benimle alay ettiler. Ben de kendimle alay ettim onların yanında" (2009: 17). Her ikisi de olaylar karşısında zaman zaman çocukça ve gülünç denebilecek beceriksizlikler içinde bulunurlar. "Ben bir şey yaparsam gülünç olur," (89) der Hikmet Benol. Prens Mişkin ise "Gülünç bir insan olabilirim," (2015: 243) der. Hikmet "Hayallerine bile hükmedemez mi insan," diyerek beceriksizliğinin boyutlarını gösterir. Bu-

nun başka bir örneği de "Düşman bile olmayı beceremezdim," (2009: 361) sözünde görülür. Beceriksizlik hali her ikisinde de ortaktır, yapmak istedikleri eylemleri bir türlü gerçekleştiremezler. Peki neyi beceremezler?

Hem Mişkin hem Hikmet toplum içinde nasıl davranacaklarını bilemezler, davranılması gerektiği gibi davranamazlar, işleri ellerine yüzlerine bulaştırırlar. Örneğin Hikmet "... önüne gelenle, böyle toplantılarda hiç konuşulmayan konularda, hiç duyulmamış yüksek seslerle tartışmalara giriyordu" (242). Toplum içinde nasıl davranacağını bilemediği iç konuşmalarında sıklıkla görülür: "Bir insanla olsun tanışırken, kısa bir süre için, kendini korumasını öğren. Gülümsemelerine katılmalıyım" (68). Bunu Hüsamettin Albay da sıklıkla vurgular: "Yeni tanıdığı birinin karşısında çok tedirgin oluyor bu çocuk. Yanlış anlaşılmaktan, eksik anlaşılmaktan korkuyor" (75). Ona nasıl davranması gerektiği sürekli öğretilir, ilk eşi Sevgi buna bir örnektir: "İnsan yerine koyup bir söz etmezdi, göstererek öğretirdi" (83).

Prens Mişkin'in durumu da farksızdır, Yepançin ailesi ve özellikle bir süre nişanlısı olduğu Aglaya sürekli ona toplum içinde nasıl davranması gerektiğini öğretmeye çalışır, toplantılardan önce talimatlar verir. Öte yandan Hikmet gibi o da patavatsızdır, nerede nasıl davranacağını bilemez: "Prens'in sözleri alabildiğine yalın, basit sözlerdi ama şu anda, şu sofada bunlar tümüyle yersiz, saçma kaçıyordu" (2015: 66). Örneğin, Aglaya'yı Yepançin ailesinin sevmediği Nastasya'ya benzetir (137). Konuştuklarını herhangi bir sosyal kodlar süzgecinden geçirmez Mişkin.

Hikmet nasıl toplantılarda hiç konuşulmayan konularda yüksek seslerle tartışmaya giriyorsa Mişkin'in de toplum içinde nasıl davranacağını bilememekten kaynaklanan böyle davranışları vardır. Hatta kendisi de bunun farkındadır: "Sanki ders veriyor gibiyim..." (117) der. Bunun en önemli örneği ise Yepançin ailesi Aglaya'nın nişanlısı olarak onu sosyeteye tanıtmak istediğinde görülür. Katoliklik hakkında uzun bir eleştiride bulunan Prens Mişkin toplulukta tümüyle yadırganır ve Yepançin ailesini başta Aglaya olmak üzere utandırır. Burada ufak bir benzerlik özellikle ilgi çekici. Kendisine, toplantı öncesinde Aglaya tarafından salondaki vazoyu kırmaması gerektiği söylenen Prens Mişkin yaşadığı heyecan sebebiyle bu vazoyu kırar. Bu vazo Bayan Yepançin'in en sevdiği vazosudur, Çin vazosudur ve değerlidir. *Tehlikeli Oyunlar*'da da buna benzer bir sahne vardır. Hikmet I, Mukadder Hanım'ın vazosunu kırar: "En güzel vazomdu. (Yerdeki kırıklara bakar.) En sevdiğim vazoydu" (2009: 372).

Her iki romanda da vazonun topluluk içerisinde kırılması ve evin yaşlı hanımlarının bunun üzüntüsünü duyması ilgi çekici. Bu vazo ve "vazoyu kırmak" onların toplum içinde nasıl davranacaklarını bilemediklerine, bunlar için kadınlardan ya da başka karakterlerden talimat aldıklarına ve bu talimatları uygulamaya çalışırken işlerin daha da kötü gittiğine güzel bir örnektir. Vazo her zaman kırılır, vazonun kırılmaması söylendiğinde vazonun kırılma ihtimali daha

da artar. Vazonun her zaman kırılması onların bir türlü içine sokulmaya çalışıldığı kalıplara uygun olarak davranmadıklarını, belki içten içe buna direnç gösterdiklerini anlatır. Mevcut dünyada ve toplumda davranılması gerekenle, onların değerleri arasındaki çatışma vazonun kırılmasına sebep olur ve bundan en büyük üzüntüyü duyan da bu kodların temsilcisi olan karakterlerdir. Ayrıca burada da trajik kahraman ile koro arasındaki ikililiğe benzer bir şekilde birey ile toplum arasında, karakterin değerleriyle dünyanın mevcut hali arasında bir çatışmanın izleri görülebiliyor.

Öte yandan bu beceriksizlikler Hikmet'te edilgenliğe yol açar: "Daha aptalca sözler etmiştim. İnsan, hiçbir şey yapmamalıydı, benim gibi" (2009: 99). Kendini olaylara ve diğer insanlara bırakır, herhangi bir eylemde bulunmaz, gecekondusuna döner ve o hiçbir olayın faili olarak görülmez. Tam anlamıyla edilgen bir pozisyon tutar. Bu ayrıntılarda dahi görülür: "Anlaşılmayan bir nedenle bir binanın üçüncü katına bakan adamın yanında durdu; onunla birlikte aynı yere baktı bir süre" (121). Bir süre sonra da bu edilgenliğine dahi izin verilmediğini fark eder, belki de gecekondusuna çekilmesinin sebebini burada aramak gerek: "Demek ki, yolda durmak mümkün olmuyordu; böyle bir hürriyet yoktu. Sadece sürüklenme, kalabalığın akışına kapılma hürriyeti vardı" (122). "Lütfen yerinize oturun dediler. Ben de lütfen yerime oturdum" (423).

Bu edilgenlik bilincinde bir azalmayı yaratır Hikmet'in, meyhaneci Kirkor pardesünü çıkartmasını isteyince "Giymişim demek," (122) der. Buraya gelmenin aklında olmadığını fakat buraya geldiğini söyler. Edilgenliği zihninde bir dağınıklığa sebep olur. Hüsamettin Albay ona "Bir düşünce üzerine yoğunlaşmasını hiç öğrenemeyecek misin?" (26) der. Prens'in durumu da buna benzerdir. "Evet, başlayın konuşmaya prens," (2015: 108) denilir ona ve Prens konuşmaya başlar. General Ivolgin'in sarhoş olduğunu bildiği ve uydurma hikâyeler anlattığının farkında olduğu halde onu dinler, hatta o bazı yerleri ziyaret ederken onun peşinden sürüklenir. Nastasya onu uşak zannettiğinde hiç bozulmadan uşakmış gibi davranır, onun paltosunu alır, onu bir uşakmış gibi konuk geldiği eve duyurur. Romanın ilerleyen bölümlerinde de Nastasya onun nişanlısı Aglaya'yı bırakmasını isteyince bırakır. Nastasya onunla evlenmek istediğinde "dalgınca" (706) kabul eder. Böyle hayati kararlarda dahi bir irade göstermeden kendini akışa bırakır. Diğer yandan, onda da bu edilgenlik bilincinde bir azalmayla beraberdir. Aşırı hayal gücü ve dalgınlık Mişkin'in en çok vurgulanan özellikleridir.

Her iki romandaki karakterlerin bu edilgenliklerinin sebebi ne olabilir? *Budala*'nın bir yerinde geçen "bir Rus, içten bir insan, bağımsız bir akla sahip ve bu akla göre yapıp eyleyen bir kişi gibi değil, daha çok başkalarının düşüncelerinin uygulayıcısı" (61) ifadesi bu anlamda önemli. Bu edilgenlik birey üzerinden okunabileceği gibi her iki romanda da toplumlar üzerinden de okunabilir. Batı'ya karşı edilgen kalma ve onlardan bağımsız bir varlık edinememe, on-

ların sürüklediği akışa kapılma ve bundan dolayı yaşanan kriz bir nevi karakterler üzerinden de temsil ediliyor olabilir. Diğer yandan trajedilerde sorunlaştırılan bireyin özgür iradesi de bununla birlikte düşünülebilir. Klasik trajedilerde kader ve soyaçekim sebebiyle sınırlanan bireyin iradesi kendisine bir alan bulamıyordu, insanların eylemlerinin arkasındaki güç tam olarak anlaşılamıyor, karakterler eylemlerinin gerçekten kendi seçimlerinin sonucu olup olmadıklarına emin olamıyordu. Bu da bir nevi edilgen bir pozisyon ve klasik trajedilerde bu edilgenliği yaratan daha çok soyaçekim ve dinsellikle ilgili. Buradaysa Batılılaşma projesinin ve "onlar gibi olma" isteğinin, daha da genel anlamda ifade etmek gerekirse toplumsal hareketlerin etkisiyle sınırlandırılmış bir irade fikrinden bahsetmek muhtemel.

Hikmet Benol ile Prens Mişkin arasındaki benzerliklerde bir diğer önemli nokta ikisinin de çocuklarla kurduğu ilişkilerdir. *Budala*'da Prens Mişkin'in İsviçre'de kaldığı süre boyunca çocuklarla ne kadar iyi anlaştığı vurgulanır. "Büyüklerle birlikte olmayı sevmiyordum. Çünkü yapamıyordum onlarla. Yetişkinler bana ne söylerlerse söylesinler, bana karşı ne kadar iyi olurlarsa olsunlar, bana zor geliyor onlarla birlikte olmak; canım hep dostlarıma gitmek istiyor; ve benim dostlarım, her zaman, yalnızca çocuklardır. Ben de çocuk olduğum için..." (2015: 133). Bu ifadedeki önemli bir kısım "ben de çocuk olduğum için" sözüdür. Hikmet Benol için de durum farksızdır. Komşunun çocuğu Salim ile iyi anlaşır ve onun ödevlerine yardım eder Hikmet. Fakat çocuklardan kimi zaman da rahatsızlık duyar: "İnsanlardaki zavallılığı, önce çocuklar seziyor galiba. Delileri de önce onlar kovalar" (2009: 35). Yine de yetişkinlerle olamamak, çocuklarla iyi anlaşmak, çocuk gibi olmak ve davranmak iki karakterde de ortaktır. Bu ortaklığın sebebi ne olabilir?

Bu noktada Nurdan Gürbilek'in *Kötü Çocuk Türk* kitabındaki düşüncelerini hatırlamak faydalı olabilir. Gürbilek, Atay karakterlerinin önemli bir özelliğinin "kudretsizlik" olduğunu belirtir (2001: 53). Gerçekten Hikmet Benol da, Prens Mişkin de kudretsiz, aciz, edilgen ve eylemekte, eylemlerin faili olmakta zorlanan karakterler. Hikmet Benol'un kudretsizliğini "çocukluğunu yaşayamadan büyümek zorunda kalmış, bu yüzden çocuk kalmış" (53) olmasına bağlar Gürbilek. "Vaktinden önce büyümüşler bu yüzden evde kalmışlardır. Hayatın acemisidirler; hayat bilgisinden, 'hayat pasosu'ndan yoksundurlar" (53). "Batı ideallerinin benimsenmesiyle birlikte yerinden edilmiş, kudretini yabancıya kaptırmış" diyerek bu çocukluk durumunu modernleşmeyle birlikte düşünür. Gerçekten de bunu toplumların modernleşmesiyle birlikte düşünmek için yeterli sebepler vardır. Örneğin Oğuz Atay, *Günlük*'te de "Biz çocuk kalmış bir milletiz," (2004: 26) der. Peki neden çocuk kalınmıştır? Buna cevap vermek için büyümenin ne anlama geldiği üzerine de düşünmek gerekiyor.

Mişkin'in de Hikmet'in de babalarıyla problemleri vardır. Mişkin'in babası erken yaşta ölmüştür ve Doktor Schneider onun bakımını üstlenmiştir. Hikmet

ise hayallerinde babasını hep kötü hatırlar, örneğin onun nasıl komşunun kızlarını sıkıştırdığını, taciz ettiğini hatırlar. Bu anlamda babalarıyla problemleri olan karakterlerdir. Her iki romanda da toplum normlarına uygun, bu anlamda çocuklarına "rol modeli" olabilecek baba tipi çok azdır. *Tehlikeli Oyunlar*'da Sevgi'nin babası ailesini terk eder ve onlarla ilgilenmez. *Budala*'da sarhoş baba figürü General Ivolgin vardır ve her daim ailesini rezil eder. General Yepançin ise o yaşına ve saygınlığına rağmen Nastasya'ya kolye alır, ondan hoşlanır. Babaların bu kadar sorunlu olması ve başkarakterlerin çocukluk ile olan özel alakaları elbette tesadüf değil. Bir yandan çar babanın ve padişah babanın mirası vardır, bir yandan da bu mirası reddedip Batı'nın değerlerinden yararlanmaya çalışan çocuklar vardır. Babayı yetersiz bulan çocuklar onlara dair çeşitli eksiklikler görürken, babanın yerine ikame edecek bir şey koyamamaları onlarda bu çocukluğa, büyüyememeye sebep olmuş gibi duruyor. Çocukluk bir yandan bu büyüyememe, yetişkin gibi olamama, Batılı gibi olamama halini temsil ederken bir yandan da büyümeye, yetişkinliğe, Batılı gibi olmaya yönelik bir direniş alanı olarak anlamını kazanıyor. Bunun en iyi örneğini Hikmet Benol aktarır: "Çocuk kalmak iyiymiş. Biz de iyi kaldık albayım; medeniyet bizi bozamadı," (2009: 147) ifadesi bunu belirtir. Çocuk kalmak medeniyete ve onun "bozma"sına karşı bir dirençtir. "Herkes büyüklerinden yakınırdı; herkes büyüklerin baskısından kurtulmak isterdi. Onlara böyle bir baskı yapılması imkânsızdı; fakat onlar, böyle bir kurtuluşu isteyip istemediklerini bilmeden bağımsız kalmışlardı. Belki de büyüklerin görünmez, hissedilmez bir yardımı ne bileyim, bir ilgilenmesi olurdu" (247). Bu, bir yandan Hikmet'in babasız ve yetişkinlerin koruması altında olmadan kurduğu yaşamda yeni bir krize işaret ediyor. Bir yandan da Osmanlı devleti, onun temsil ettiği gelenek, onun mirasının baskısı ve onun otoritesinden bağımsızlaşmış ve modernleşmeye angaje olmuş, geçmişle bağlarını kopartan Batılılaşma projesinin yarattığı krizi çağrıştırıyor. Bu kriz babadan kurtulmanın yarattığı özgürlük alanı ile yine bunun yarattığı başıboşluk ve yol gösteren baba ihtiyacı arasındaki çelişkiyi içeriyor. Batı'ya, Batılı gibi olmaya duyulan arzu ile Batılı gibi olduktan sonra artık ortadan kaldırılmış babanın hatırasından dahi kopacak olmanın yarattığı korku da yine bu krize içkin bir ruh hali. Nihayet serbest hareket edebilme imkânı, nasıl hareket edileceği bilinmediği ve bu konuda o güne kadar hep bir yol gösterene/babaya danışıldığı için bir probleme dönüşüyor. Babanın baskısından kurtulunmak istendi fakat bir anda bağımsız kalınması da bir "gariplik" yarattı. "Kelimenin bütün anlamıyla yalnızlık biraz garipti" (2009: 247). Beklenmeyen özgürlük kriz yarattı. Son olarak, baba ile kurulan sorunlu ilişkinin ve soyla ilgili problemlerin trajik bir motif olarak da anlamlı olduğunu unutmamak gerek.

Bütün bu özellikleriyle budala olarak adlandırılan Mişkin ile Hikmet Benol arasında benzerlikler olduğu görülüyor. Önemli farklardan birisi ise Mişkin budalalığını diğer insanlara rağmen sürdürür ve bununla ilgili yoğun çatışmalar

yaşarken, Hikmet'in buna direncinin zayıf olmasıdır. "Yaşantımın size iyi gelmeyen yanlarını kendime saklarım," (2009: 158) diyerek "budala"lığını değiştirmeye çalışır Hikmet. Bu Sevgi ile ilişkisinde de görülür. Fakat bir yandan bunu hazmedemez de: "Kendinden veriyorsun ve durmadan eksiliyorsun. Oysa bazı insanlar, oldukları gibi kalarak, elde ederler istediklerini" (158). Gecekondusuna çekilmesinde bu çatışmanın etkisi vardır. Hikmet hem maddi olarak kötü duruma düşmesinin hem de yaşadığı çatışmaların sonunda içine çekilir ve sosyal alanlardan uzaklaşırken esasında Mişkin'de tam tersi bir durum söz konusudur. Mişkin hastalığını bir nebze atlatmış ve aileden miras kalmış birisi olarak Rusya'ya adım atar. Bu anlamda Mişkin dış dünyaya açılmaya ve sosyalleşmeye çalıştığı an itibarıyla roman başlarken, Hikmet bunları yaşamış ve bunların sonunda içine çekilmişken roman başlar, bu yönüyle Hikmet *Yeraltından Notlar*'ın karakterini daha fazla anıştırır denilebilir.

Yeraltı ve gecekondu: Sürgün

Peki ne açılardan bu karakterle ortak özellikleri vardır Hikmet'in? İlk olarak, hem Yeraltı Adamı'nda hem de Hikmet Benol'da toplumdan, sosyal alanlardan, ilişkilerden çekilme durumu vardır. Yeraltı Adamı "yeraltı"na çekilirken, Hikmet gecekonduya çekilir. Her ikisi de şehir ve şehirdeki ilişkilerden uzaklaşma çabası içerisindedir. Kendilerini "sürgün" ederler ve toplumdan soyutlarlar. Tıpkı trajedilerdeki gibi sürgüne yollanmışlardır. Bunun her iki romanda sebepleri de aynıdır: İlişkilerinin yapaylığından, barındırdığı ikiyüzlülüklerden, onların içinde bir türlü kendilerini ifade edememekten ve onlar arasında yer edinememekten kaçarlar. "İşte ikiyüzlülüğünüze dayanamıyorum," der Hikmet Benol (2009: 443). "Onlara tırnağım kadar değer vermediğimi yüzlerine haykıracağım," (2014: 125) der Yeraltı Adamı; o da bu ikiyüzlü hallerini yüzlerine vurmak ister. Fakat bir yandan da her ikisi de onlar gibi olmak, onların arasında olmak da isterler. Hikmet Benol şöyle söyler: "Kaçmayın alçaklar! Beni yalnız bırakmayın" (2009: 443). Yeraltı Adamı da ondan farksızdır: "Sizinle dost olmak istiyorum, Zverkov! Sizi küçük düşürdüm fakat..." (2014: 122). Yaşadıkları bu çatışma onların yeraltında ve gecekonduda düşüncelerle ve hayallerle boğuşmalarına sebep olur.

Arkadaşlarıyla geçirdikleri vakitlerde yaşadıkları krizler oldukça benzerdir ikisinin de. Kendilerini bir türlü bulundukları ortama kabul ettiremezler, hep "dışarıda" kalırlar, bir yandan onlara öfke duyarken bir yandan da onların arasına dahil olmayı isterler. Örneğin, Yeraltı Adamı ne kadar nefret etse de arkadaşlarının kutlamalarına eşlik etmek ister, hatta yüzsüzlük yapar ve kendini zorla davet ettirir. Hikmet de arkadaşlarının yanında böyledir, onları beğenmemesine rağmen onların kendisini ve Sevgi'yi beğenmesini sağlamayı önemser. Bütün bunlar kendilerini rezil etmelerine, aşağılamalarına sebep olur ve bundan zevk

ve hınç duyarlar. Hikmet, arkadaşları onunla alay eder diye korkar. Onlar alay ettikçe o da kendisiyle eder (2009: 28). "Ve kendimi rezil etmeme izin verilmedikçe, ben de elâlemi rezil etmeğe devam edeceğim," (75) der Hikmet fakat sonunda hep kendini rezil eder ve alaylara maruz kalır. Yeraltı Adamı da hınç duyduklarını rezil etmeye çalışırken işleri elini yüzüne bulaştırır, genelde kendi rezil olduğuyla kalır. Her iki karakterin diğer insanları beğenmemelerinin ardında hissedilen bir kibir de vardır. "Bilge aptaldı. Sevgi aptaldı, Bilge'nin adamı aptaldı. Bir ben akıllıydım. Ben de harcanıp gidiyordum bu aptalların arasında," (106) der Hikmet örneğin. "Bana bir yandan hiç görmemişler gibi, alaylı alaylı bakadursunlar, öte yandan akılca üstünlüğümü kabullenmişlerdi," (2014: 108) der Yeraltı Adamı da. Her ikisinde de hissedilen, içten içe ironik bir dil vardır bu kibirde elbette. Bu ironik dil kendilerini akılca diğer insanlardan üstün gördükleri halde onların yanında istedikleri gibi davranamamalarıyla alakalıdır ve diğer insanların aptallıklarına rağmen onlara dahil olmak isterler, bir türlü dahil olmayı başaramazlar: "Kendimi küçülttüğüm halde bir sonuca varamamıştım," der Hikmet Benol. "İnsanlardan kaçıyordum Bilge, sonunda onlarsız yapamayacağımı anladım" (2009: 135). Yeraltı Adamı'nın durumu da farksızdır, sevmediği insanların yanına kendini davet ettirir ve sonra: "Kimse benimle konuşmamıştı. İki dakika sonra da ilgilenmez oldular," (2014: 121) der. Tıpkı Hikmet'in kendisine aldırılmadığını (2009: 61) söylemesindeki sitemi gibi.

Öte yandan bütün bu krizlerden hınç duymaları ve bu hıncı başka yerlerden alma çabaları da ortaktır, hınçlarını aldıkları yerler de benzerdir. Hikmet'in Bilge ile ve Sevgi'nin diğer arkadaşlarıyla yattığını düşünerek ondan intikam alma çabası, Yeraltı Adamı'nın sokaktan geçerken bir albayın omzuna çarparak insanlardan intikam almayı planlaması bunlara örnektir. Ayrıca iki kitapta da çok benzer bir örnek vardır, o da geneleve gitme anlarıdır. Yeraltı Adamı sevmediği arkadaşlarıyla geneleve gider, oradaki kıza onunla evleneceğine dair ümit verip evine çağırır, daha sonra onu ağlatıp evinden kovar. Hikmet de buna çok benzer bir şekilde nefret ettiği arkadaşlarıyla geneleve gider, orada bir kızın odasına gider, onu ağlatır ve bir yandan da ona tekrar geleceğine dair ümit verir. Karakterler nefret ettikleri insanlarla vakit geçirir ve bundan rahatsızlık duyarken, bu hınçlarını kendilerinden daha aciz durumda gördükleri insanlar aracılığıyla atlatmaya çalışırlar. Bu sırada ümit verirler, kendi içinde bulundukları aşağı durumu daha aşağıdaki birisinin acılarını telafi ederek atmaya çalışırken, daha sonra bunun içerdiği ikiyüzlülükten de iğrenirler. Bu ikili ve çelişkili haller kişiliklerinin bir özelliği olmuştur.

Dostoyevski metinlerinde sıkça karşılaşılan hastalık motifi de *Tehlikeli Oyunlar*'ın işlediği konular arasındadır. Dostoyevski'nin her kitabında birçok karakter çeşitli hastalıklara sahiptir. Mişkin sara hastasıdır. Doğuştan hasta olduğunu belirtir (2015: 60). Budalalığının arka planında sara nöbetleri olduğu söylenir. Keza, Mişkin'in romanda kimi zaman rakibi kimi zaman dos-

tu olan Rogojin anılırken de hastalıktan bahsedilir: "Zaten kendisi de hasta gibi; tam geçmemiş hastalığı" (2015: 81). Nastasya'ya da ara ara sürekli nöbetler gelir romanda, histeriktir. Bu hastalıkların tümü illa ki gerçek anlamda hastalık olmak zorunda da değildir, anlatıcı "nöbet geçiriyormuşcasına", "humma nöbeti geçirir gibi", "hastalıklı bir şekilde" gibi ifadeleri sürekli kullanarak hastalıklı olmayı karakterlerin sıradan bir özelliği gibi sunar ve hemen hemen her karakterde ufak tefek rahatsızlıklar bulunur. Keza Yeraltı Adamı da Mişkin'den farksızdır: "Ben hasta bir adamım..." (2014: 41) cümlesi ile başlar bu metin. "Sanıyorum, karaciğerimden rahatsızım," diye devam eder.[2] Bu noktada, oldukça benzer bir cümleyle *Tehlikeli Oyunlar*'daki hastalık motifine bakmak yerinde olacak.

"Karaciğerimden başlayarak bütün dertlerimi sıralamak istiyorum," (2009: 329) der Hikmet Benol da. Burada Oğuz Atay'ın bilinçli bir şekilde *Yeraltından Notlar* ile böyle bir bağ kurduğu görülüyor. Romanın başka yerlerinde de hastalık motifiyle sıklıkla karşılaşılır. Yaz ortasında Hikmet Benol'un annesi hastalanır ve Hikmet Benol hastane ortamındaki uzun gözlemlerini ironik bir dille aktarır (197). Eşi Sevgi "belirsiz hastalıkları ve sürekli bitkinlikleri" (246) olan birisidir. Kendisinin hayaller kurması ve romanın sonuna doğru anlaşıldığı kadarıyla Hüsamettin Albay'ın dahi kendisinin kafasında kurduğu bir kahraman olması onun da "hasta" veya "hastalıklı" olduğunu gösteriyor. Peki her iki romanda da karşılaşılan bu hastalık motifinin işlevi ve anlamı nedir?

Öncelikle bu hastalığın romanların estetik özelliklerini belirlediğini söylemek gerekiyor. Romanlarda yer alan iç konuşmalar, sayıklamalar, özellikle *Tehlikeli Oyunlar*'da daha fazla görülen bilinçakışına yakın monologlar hastalık çerçevesinde anlamını kazanmış oluyor. *Budala*'da Mişkin sara nöbetine doğru hayallerle karışık çeşitli sayıklamalarda bulunurken, Hikmet Benol'un konuşmaları da hayal, geçmiş, fantezi karışık bir şekilde Mişkin'inkine benzer sayıklamalardır. Bu hastalığın bir diğer işlevi ise içerik üzerindedir. Hastalık karakterlerin normal olmamalarını, diğer insanların arasına karışmamalarını, yetişkin olmamalarını sağlar, bir çeşit koruma işlevi taşır. Hikmet'in hem kendi hastalığı hem de karısı Sevgi'nin bitmeyen hastalıkları da onları çevrelerinden soyutlamaya yarar. Mişkin'in ve Nastasya'nın hastalıkları da onları diğerlerinden farklı yapar. Bu anlamda bu romanlarda hastalıkların salt olumsuz bir kategori olmadığı da söylenebilir. Hastalık bir yandan normun dışında kalmayı, ona teslim olmamayı, herkese benzememeyi temsil ederken bir yandan da bir bilinç yaratır. *Budala*'da geçen şu ifade bunu en iyi şekilde açıklar: "Öyleyse bunun doğal olmayan bir gerginlik, bir hastalık hali olması neyi değiştirir? Varsın hastalık olsun, bun-

2 Bu hastalık motifini elbette Dostoyevski'nin yaşamöyküsünden yararlanarak anlamak da mümkündür. Mektuplarında sürekli olarak bu hastalıklarından yakınır, hapis deneyiminin bu rahatsızlıklarını artırdığı görülür, çeşitli zamanlarda sürekli sara nöbetleri geçirir, örneğin oradan yazdığı bir mektupta şöyle söyler: "Ara sıra nefes darlığı krizleri geliyor. İştahıma gelince her seferki gibi hiç de tatmin edici değil. Uykum kötü ve sıkıntılı rüyalar görüyorum" (1973: 51).

dan ne çıkar!" (2015: 307). Kısacası hastalık bir ölçüde bilinç yaratan olumlu bir haldir, bir yandan da normun dışında kalmak için bir araç olarak değer taşır. Bilimin, aklın, tıbbın dışında bir alan yaratır ve bu değerlerin ve kurumların taşıyıcısı olduğu düşünülen "sağlıklı" Batı medeniyetine ve Batılılaşma projesine karşı da bir tepkidir. Son olarak gerek klasik gerek modern trajedilerde hastalığın önemli bir yer tuttuğunu da hatırlamalı. Örneğin Ibsen'in *Hayaletler* oyununun başkarakteri de hastalıktan mustaripti ve doktor bir kâhin gibi ona hastalığının mental sebeplerini açıklıyordu. Bu romanlardaki hastalıkların da büyük ölçüde mental sebeplerle ilişkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Gerek *Yeraltından Notlar*'da gerekse *Tehlikeli Oyunlar*'da içe çekilmenin bir suçluluk haliyle ilişkili olduğu ve bu halin de karakterlerde uzun itiraflara yol açtığı görülüyor. Bu hem Dostoyevski'nin başka eserlerinde hem de *Tehlikeli Oyunlar*'da çok sık rastlanan bir motif. Bu motif çeşitli sorular yaratıyor. Bu suç neyin suçu? Karakterler neyi itiraf ediyorlar? Bu suç ve itirafın anlamı nedir?

Suç ve itiraf: İsevilik

Gerek Dostoyevski'nin birçok eseri gerekse Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar* romanı büyük birer itiraf metni olarak okunmaya uygun metinler. Elbette ortada bir itiraf varsa, işlenmiş çeşitli suçların da olması gerekiyor.

Tehlikeli Oyunlar'a bakacak olursak, bahsettiğim suçluluk hissi çok açık bir şekilde Hikmet Benol üzerinde görülebilir. "Suçlusun öyleyse. Biliyorum. Üstelik, pısırık bir suçluyum. Hayır, siz 'pısırık' dersiniz bana. Miskin bir suçluyum," (2015: 16) der Hikmet Benol. Suçunun farkında olan bir suçludur o. Diğer insanların suçlu olması ise Hikmet Benol'un suçunu azaltmaz: "Suçlusun da ondan. Onlar daha suçlu. Bu senin suçunu azaltmaz" (17-18). Zaman zaman suçluluğu onda öfke yaratsa da geriye her zaman suçluluk hissi kalır: "Öfke yerine gene bir suçluluk duygusu kaldı geriye," (2009: 22) der. Bu suç aynı zamanda doğuştan gelen bir suçtur: "Kendimi suçlu hissediyorum. Doğduğum günden başlayan bir suç dizisi içindeyim," (393) demesi bunu gösterir. *Budala*'nın Prens Mişkin'i de suçluluk hissi konusunda Hikmet Benol ile ortak bir tutum içerisindedir. "Suçluyum. Şimdi de suçluyum... demin de suçluydum" (2015: 370). Diğer yandan bu suç cezalandırma isteği ile birlikte ilerler: "Prens gerçi hep olduğu gibi pek çok şeyden kendini suçluyor, içtenlikle cezalandırılmayı hak ettiğini düşünüyordu" (394). Suç her ikisinde bir yandan da utanç doğurur. Her zaman utanç içindedirler. Suç ve suçtan duyulan utançla trajedilerde de karşılaşılır. Trajik kahramanın "hamartia"sı, yani suçu olmalıdır, o aynı zamanda trajik suçludur. Bu suçun bilincine varma trajedi kavramıyla *anagnorisis* olarak adlandırılır. Kimi zaman klasik trajedilerdeki gibi bir kâhinin anlatması bunu sağlar, daha modern dönemlerde yazılmış eserlerde bu karakterin itiraflarıyla da oluşabilir.

Dostoyevski sıklıkla bu itiraflardan yararlanır. *Yeraltından Notlar* tamamen suçun ve utancın itirafıdır. Meltem Gürle de *Ölülerle Konuşmak*'ta "Yeraltı Adamı'nın itirafları," diyerek bunu dile getirir (2016: 219). *Suç ve Ceza* ve *Karamazov Kardeşler*'de mahkemeye yapılan itiraflar romanların sonunu belirler. *Tehlikeli Oyunlar*'ın Hikmet Benol'una bakıldığında da gerek uzun monologlarında gerek geçmişe dönük hatırlamalarında gerekse Hüsamettin Albay ile konuşmalarında onun itirafının izlerine rastlanır. Bu suç ve suçun itirafının dinsel bir kaynağı olduğu görülüyor. Gerek suçun doğuştan olması gerekse suçun Hıristiyanlıktaki gibi itiraf edilmesi ve bu yolla arınmanın sağlanmaya çalışılması dinsel birtakım işaretler aranmasını gerekli kılıyor. Bu noktada, İseviliğin büyük ölçüde belirleyici olduğunu düşünüyorum ve Dostoyevski'nin metinlerinde karşılaşılan bu İseviliği Oğuz Atay'ın da dönüştürerek kullandığını sanıyorum. Peki bu İsevilik Dostoyevski metinlerinde nasıl yer tutuyor?

Esasında, daha önceki kısımlarda da bahsettiğim Dostoyevski'nin *Budala* kitabının başkarakteri Prens Mişkin'in İsa'yı temsil ettiği söylenebilir. Bunu yazdığı bir mektupta Dostoyevski'nin kendisi de dile getirir ve nedenini de şöyle açıklar: "Dünya üzerinde, gerçek ve mutlak güzelliği temsil eden tek bir kişi vardır, o da Hazreti İsa" (1973: 133). Meltem Gürle *Budala*'yı "yeryüzüne inip başarısız olmuş bir peygamberin acıklı bir karikatürü" (2016: 232) olarak ifade eder. Gerçekten de Prens Mişkin, İsa'nın insan formunda yeryüzüne inmiş bir hali gibi gözüküyor. Bu "peygamberliğin" ilk izlerine, İsviçre'deki yıllarında rastlanıyor. Köyde herkes tarafından dışlanan, dalga geçilen, eziyet gören ve kötü dedikodular yapılan küçük çocuk Marie'ye sahip çıkan Mişkin diğer çocuklara da Marie'yi sevdirir, onları ikna eder. Bir peygamber gibi anlatır, bir nevi vaazlar verir ve çocuklar onun peşinden gitmeye başlarlar. Yeri geldiğinde köyün papazının sözlerine karşı gelir ve evi taşlanır, tıpkı İsa gibi zulme uğrar ama bildiklerini açıklamaya devam eder. Köyün yetişkinleri onun "çocukların ahlâkını bozduğunu" (2015: 129) iddia etse de o bunu umursamaz. Bu olay başlı başına İsa'ya benzeyen bir hareketidir Mişkin'in. Mişkin, diğer insanlar tarafından ilk bakışta her zaman güven kazanabilen birisidir. Romanda yer yer onun "kurtarıcı" olduğu söylenir. İsviçre'den kalkıp Petersburg'a gelmesi, bir nevi İsa'nın Rusya'da yeniden dirilişi olarak yorumlanabilir gerçekten de. Bu anlamda, Nastasya'nın onu gördüğünde ısrarla daha önce onu bir yerden gördüğünü ve tanıdığını zannetmesi ilgi çekici bir detaydır. Öte yandan Mişkin'in yaptığı birçok hareket ve yaşadığı birçok olay da İsa'ya dair hikâyelere benzer. Örneğin Ganya elini kaldırıp kız kardeşi Varya'ya tokat atacağı sırada Prens onu engeller, Ganya tokadı Prens'e atar (2015: 183). Prens bunu önemsemez, gülümseyerek Ganya'ya bakar. Bu Hıristiyanlığın meşhur öğretisi olan, tokat atana diğer yanağını çevirme iradesini hatırlatır.

Mişkin'in girdiği her ortamda bir anda vaaz verir gibi konuşmaya başlaması da bu peygamberane duruşunu güçlendirir. Diğer yandan, tıpkı İsa gibi aşağıla-

nanların yanında olmaya çalışır Prens Mişkin. Gürle, "Mişkin'in daha sonra yine aşağılanmış bir kadın olan Nastasya'ya karşı hissettiği şefkatle karışık sevgi" (2016: 239) demekte haklıdır, Nastasya ismi kötü anılan bir kadındır ve Mişkin ısrarla onun yanında kalır. "Siz beni onurlandıracaksınız, ben sizi değil," (2015: 239) der. Nastasya'yı her şeye rağmen tertemiz ve namuslu birisi olarak görür Mişkin. Fakat bu sevgi bir insanın karşı cinsten hoşlanması gibi bir sevgi değildir. Mişkin sık sık onu "aşkla değil acıma duygusuyla" sevdiğini söyler. Şefkatle, merhametle karışık bir sevgidir bu. Onu her zaman savunur ve herkes ondan kötü bahsederken bile ona asla kötü bir söz söylemez. Mişkin'de şehvetin en ufak bir izine rastlanmaz, hatta o cinsiyetsiz bir karakter gibidir. Mişkin'in tek şefkatle davrandığı Nastasya değildir, herkese karşı böyledir o, sonsuz bir şefkat ve acıma duygusuyla doludur içi. Daha sonra nişanlanacağı Aglaya'ya bile hiçbir zaman karşı cinse duyulan cinsten bir aşk duymaz, "bir kız kardeşe gibi" diye kendi de ifade eder bu hissinin biçimini.

Mişkin'in peygamberane kurtarıcılığından diğer karakterler de yararlanmak isterler. Nastasya kurtarılmak için daima Rogojin'den ona sığınır. Hatta Rogojin de aynı kadınla dönem dönem ilişkileri olmalarına rağmen Mişkin ile iyi anlaşır. Hem düşman hem arkadaştırlar ve birbirlerine "kardeşim" diyerek hitap ederler. Bayan Yepançin de onu çok sever, "Siz insanın içini görebiliyorsunuz," der (2015: 405). Bayan Yepançin de onun kurtarıcılığını "Seni bir kurtarıcı gibi bekledim," (413) diyerek vurgular. Onu bir dost, bir kardeş gibi görür. Beklenen kurtarıcıdır Mişkin. Aglaya da ona bir kötü bir iyi davranışlarda bulunsa da onun içsel güzelliğini hiçbir zaman inkâr etmez ve kendisini topluluk içerisinde alçak gibi göstermesine karşı çıkar: "Siz buradaki herkesten daha dürüst, daha onurlu, daha soylu, daha iyi ve daha akıllısınız!" (440) der. Mişkin kendi Hıristiyanlık anlayışını da sıklıkla anlatmaya çalışır. Katoliklik karşıtlığı ve sıradan, basit insanın Hıristiyanlığını içeren bu anlayış oldukça barışçıl ve kişiyi edilgen kılan bir içerikle doludur, Mişkin'in daha önce bahsettiğim karakteriyle de bu bakımdan büyük bir uyum içerisindedir. "Dünyayı 'güzellik' kurtaracak," (486) der Prens. Güzellikten kastı bu Hıristiyanlık anlayışıdır. Fakat öyle mi olur? Hayır. Gürle'nin aktardığı gibi, "Prens Mişkin insan tarafı öne çıkarılan ve kutsal tarafı görünmez kılınan bir peygamber olarak tamamen iktidarsızdır" (2016: 233) ve bunun bazı sonuçları olur.

> Üzerinde taşıdığı tanrısallık onu aşağılanmaktan, itilip kakılmaktan ve alay edilmekten kurtaramamıştır. Kimse onun yanında rahat edememiş ya da hayatlarında ona rahat edebileceği bir yer açamamıştır. Dostoyevski'nin "iyi insan"ı (*good man*) ya da "Tanrı-insan"ı (*God-man*) Mişkin'i kimse gerçekten sevememiş ve onun koşulsuz sevgisinin anlamını kavrayamamıştır. Mişkin, bütün bu karakterlerin ruhlarına dokunabilmek umuduyla neredeyse kapı kapı gezer, ama sonuçta onların içinde saklanan bütün kötülüklerin dışarı çıkmasına neden olur (2016: 232).

Gerçekten de Mişkin roman boyunca amacına ulaşamaz, aktarmak istediği mesajı da aktaramaz. Hatta iyi bir şeyler yapmak isterken bile felaketlere yol açar. Romanın bir yerinde Rogojin'in evindeki tablodan bahsedilir. Gürle bu tablonun "dünyaya inmeyi başarmış olsa bile bir peygamberin muhtemelen tanınmayacağı ve zulme uğrayacağı" (2016: 253) fikrini işlediğini söyler. Mişkin tam da bu tablodaki İsa gibidir. İsa, İsviçre'den Petersburg'a gelerek bir nevi dünyaya inmiştir ve zulme uğramıştır. Romanın sonunda tekrar İsviçre'ye, kliniğe deli olarak yatırılmak zorunda kalır. Ve romandaki hiçbir karakter ondan olumlu yönde etkilenmez ve romanın sonunda büyük felaketler, bir nevi trajik düşüşler yaşanır.

Prens Mişkin'e çok benzer bir İsa figürü esasında *Tutunamayanlar*'ın Selim Işık'ında görülür. Meltem Gürle de yazısında daha çok bunun üzerinde durmuştur. Diğer yandan, Oğuz Atay'ın öykülerinden "Beyaz Mantolu Adam" da böyle bir karakterdir. Tam anlamıyla bir edilgenlik içerisindedir, kendisine verilen zarara cevap vermez, herkes bir süre sonra ona zulmetmeye başlar.[3] Beyaz mantosuyla hikâyenin sonunda denize girip yürümeye başlar. *Tehlikeli Oyunlar*'daki İsevilik ise Dostoyevski'ninkinden de, *Tutunamayanlar* romanı ve "Beyaz Mantolu Adam" öyküsünden de farklı nitelikler taşır. *Tehlikeli Oyunlar*'da gerek İncil'e gerekse İsa'ya fazlaca referans vardır. Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*'da Hikmet'in "Önce kelime vardı," sözünü aktarır ve buradaki kutsal kitap parodisinin altını çizer (2001: 107). Hikmet İncil'i "yapmamayı mazur gösterecek bir kitap" (2009: 132) olarak tanımlar. Kendisi, Albay ve dul kadını da sık sık "kutsal üçleme" diye tarif eder. Elbette bu ironik bahsedişler, Oğuz Atay'ın Dostoyevski'nin Hıristiyanlık idealizasyonundan farklı bir ton kullandığını kanıtlar. Öte yandan Hikmet Benol, suçlarını itiraf etmek çabasındadır ve bütün günahlarının yazılmasını ister. Kıyamet alegorisi yaptığı kısımlarda da buna rastlanabilir. Buralarda aynı zamanda Hikmet Benol ile İsa arasındaki bir ortaklık yalnızlıktır. Bu yalnızlık ve Hikmet Benol'un kendisini İsa ile kişileştirmesi en çok romanın sonlarına doğru görülür. Bir kere, romanın on altıncı bölümünün ismi "Son Yemek"tir. Bir yandan İsa'nın son yemeğini anıştıran bu bölüm bir yandan da Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ındaki gibi büyük hesaplaşmalar ve itirafların sahnesidir. Bu hesaplaşma ortaklığını Ecevit de vurgular: "Hikmet de Dostoyevski kahramanlarını anıştıran çapraşıklıktaki bir iç çatışma ortamında kendini kahreder, çevresinden tedirgindir, herkesin kendisiyle alay ettiğini düşünmektedir; alışılmamış bir dürüstlükle kendisiyle hesaplaşmakta, zayıflıklarının üstüne gitmekte..." (2005: 209). Romandaki bütün karakterler gelir bu son yemeğe. Bu yemeğin meşhur son yemeği anıştırdığı da

3 Bu hikâye bir yandan da Marina Abramović'in canlı performansını hatırlatır. Abramović bir sanat sergisinde altı saat boyunca hareketsiz kalırken gösteriye gelenlere ona istediklerini yapabilecekleri söylenmiştir, önündeki masada birçok kesici alet de bulunur. Başlarda insanlar Abramović'e iyi davranırlarken daha sonra ona zarar vermeye ve hareketsizliğinden faydalanıp ona zulmetmeye başlarlar.

yine karakterler tarafından vurgulanır: "Bir din adamının böyle uzun bir masada, bir takım sakallılarla birlikte yemek yediğini görmüştüm," (430) denilir.

Bölümün devamında Hikmet insanlara dinî son yemeği anlatmaya çalışır ve İsa'nın uğradığı ihanetten bahseder. Burada İncil'de havarilerinin İsa'ya ihanet ettiği sahneye atıf vardır. Hikmet'e göre İsa hainin niyetini anladığı halde kadere karşı konulamayacağını bildiği için bir şey yapamamıştır. Bu bölümde birçok yanlış anlaşılma yaşanır ve dinî hikâye bir türlü net olarak anlatılamaz. Fakat şunun tekrar tekrar altı çizilir Hikmet tarafından, İsa son yemeğe gelirken ihanete uğrayacağını biliyordur ve buna rağmen gelmiştir. Aşağılanacağını ve rezil olacağını, alay edileceğini ve küçük düşürüleceğini bilmelerine rağmen nasıl Yeraltı Adamı sevmediği arkadaşlarının kutlamasına gidiyor, Hikmet nasıl beğenmediği arkadaşlarının yanına gidiyorsa tıpkı onlar gibidir İsa da. İhanete uğrayacağını bilmesine rağmen gitmiştir son yemeğe. Hikmet kendi kaderiyle İsa'nın kaderini birleştirir. Bu "kadere karşı gelinemeyeceği" ve "iradenin yokluğu"na yapılan vurgular aynı zamanda Hikmet Benol'un trajik bilincini gösterir. Yemekte Hikmet'e, arkadaşları kendisinin durumunun İsa ile kıyaslanamayacağını, herkesin burada onu korumak için toplandığını söyler. Hikmet bunlara aldırış etmeden İsa'nın yaşadıklarını yorumlamaya devam eder. Bu tartışma sırasında çok önemli gördüğüm şu sözü söyler Hikmet: "Çünkü ben geçmiş, modası geçmiş biriyim. Burada kendimi temsilen bulunuyorum" (2009: 434). Hikmet'in modasının geçmiş olduğunu düşünmesinin sebebi, kendisini İsa gibi görmesidir. Esasında bu Mişkin'in durumundan farksızdır. Mişkin de modası geçmiş birisidir. Mişkin ve Hikmet'in taşıdığı değerlerle mevcut dünyada yapılması gerekenler arasındaki çatışmanın kaynağı da budur. Trajedinin eski dünyanın yok oluşuyla yeni dünyanın ortaya çıkışı arasındaki karşıtlıktan beslendiğini söylemiştim. Mişkin de Hikmet de yeni dünya içerisindeki belirsizlikler arasında doğru eylemi bulmak konusunda sıkıntılar yaşarlar ve toplum içerisinde bir türlü uyum sağlayamalarının sebebi budur. Bu da yine trajik bir motife işaret eder. Toplumun nomosuyla trajik kahramanların eskimiş değerleri arasındaki çatışmalara trajedilerde de rastlanır.

Hikmet'in sık sık "bu benim son yemeğim bile olsa" (2009: 435) dediğini ve bu yemekten sonra öleceğini ima ettiğini görülür. Kendisi de, İsa'nın son yemeğine ihanete uğrayacağını bilerek gittiğini söylüyordu. Bu anlamda da İsa ile kendisi arasında bir benzerlik yaratır. Her ikisi de başına ne kötülükler geleceğini bildikleri halde kadere karşı gelmeden bu yemeğe gitmiş olurlar. Sonrasında Hikmet de kendini ihanete uğramış hisseder ve bugüne kadar onu neden aramadıklarını, neden yemekte dahi kadınları sıkıştırmaya ve düşüncesizlikler yapmaya başladıklarını sorgular (2015: 443). Onların ikiyüzlülüklerini ortaya çıkartmaya çalışır fakat insanlar onu dinlemez ve bir anda toparlanmaya başlarlar. Hikmet de kendini tıpkı İsa'ya yapılan gibi bir ihanete uğramış hisseder. Romanın sonunda da intihar eder. Hikmet intihar eder veya İsa çarmıha geri-

lir. Tıpkı Nastasya'nın öldürülüp Mişkin'in delirmesi gibi, her iki roman da büyük felaketlerle, çarmıha gerilmelerle sonlanır, trajik düşüş yaşanır. Öte yandan gerek Oğuz Atay'da gerekse Dostoyevski eserlerinde, erkek karakterlerin kadın karakterlerle kurdukları ilişkilerde de İseviliğin veya buna benzer bir ruh halinin izlerine rastlanır. Romanın bir yerinde Hikmet "sevgisiz acımaya" karşı olduğunu söyler (2009: 88). Bu "sevgi" çift anlamda da düşünülebilir veya cümle tersine çevrilebilir. Hikmet, acımasız sevgiye de karşıdır, onun Sevgi'ye duyduğu his merhametle karışık bir sevgidir. Sevgi, romanda durgun, tutuk ve suskun olarak tarif edilir. Diğer yandan "kötü insanların sonunda ortaya çıkacaklarına" dair saf bir inanç sahibidir (176). İlgi çekici bir başka tarif ise "yaralı bir hayvan gibi" (178) ifadesiyle kendini gösterir. Hem yaralıdır hem de ürkektir Sevgi. Annesinin ölümüyle endişeleri daha da artar, babası zaten terk etmiştir, yalnızdır ve yaralıdır. Fiziksel özellik olarak da solgunluğu vurgulanır. Hikmet'in Sevgi'ye ilgi duymasının sebebi tam da bu özellikleriyle alakalıdır. Anlatıcı onları "iyileşmekte olan iki hasta" olarak tanıtır. İkisi de hastadır, ikisi de yaralıdır, ikisi de eksiktir ve yalnızdır. Bir araya gelerek birbirlerinin yaralarını gidermeyi, hastalıklarını iyileştirmeyi, eksiklerini tamamlamayı umarlar. Hikmet'in Sevgi'ye duyduğu sevgi merhametle, acıma hissiyle, şefkatle iç içe geçmiştir. Sevgi düşkün durumdadır, Hikmet parasal olarak kötü durumda gecekondusunda mutsuz bir hayat sürer ve tam bu anda bir araya gelirler, Hikmet Sevgi'yi bir nevi kurtarıcı olarak görür ve onun da kurtarıcısı olmayı amaçlar. İki düşmüş bir araya gelerek birbirlerine iyi gelmeyi beklerler, birbirlerine sığınırlar. Bu açıdan da Dostoyevski ve karakterlerini hatırlatırlar.

Suç ve Ceza'da katil Raskolnikov ile fahişe Sonya birbirlerini bulurlar. Her ikisi de yaralı ve suçlulardır. Onların bir araya gelmesi her ikisine de iyi gelir. Raskolnikov'un Sonya'ya, Sonya'nın da ona duyduğu sevgi, merhamet ve şefkatle iç içe geçmiş bir sevgidir. Her ikisi de düşmüştür ve düştükleri yerden birbirlerinin yardımı yoluyla kalkabilmeyi umarlar, birbirlerinin kurtarıcısı olmaya çalışırlar. Her ne kadar Nabokov "pis bir katille bu talihsiz kız arasında, hiçbir söylemsel bağlantı yoktur" (2013: 163) dese de, her ikisinin de toplumsal konumları ve vicdani değerleri bakımından düşmüş ve yorgun olmaları ve bunlar sebebiyle bir araya gelmeleri Nabokov'un ifade ettiği gibi "romantik uydurma" (166) değil, aynı zamanda Hıristiyan ahlâkını da yansıtan ve bu amaçla romana koyulmuş bir düşüncedir. "Düşküne el uzatma"ya yalnızca *Suç ve Ceza*'da rastlanmaz. Yazıda daha önce bahsettiğim gibi, Prens Mişkin de herkes tarafından aşağılanan, kötü bir kadın olarak anılan Nastasya'yı olduğu gibi kabul etmeye hazırdır, romanın bazı kısımlarında da onu sevdiğini söyler. Ona duyduğu sevginin merhametle, acımayla, şefkatle karışık olduğunu da vurgular. Sevgi "yaralı bir hayvan" olarak tanımlanırken, Nastasya da "şu tuhaf ve yaralı kadın" (2015: 96) olarak anılır. Esasında Hikmet Benol'un Sevgi'ye duyduğu da Dostoyevskivari merhametle, acımayla, şefkatle karışık, kurtarılma ümidini de simgeleyen

bir sevgidir. Fakat bu sevgi *Suç ve Ceza*'da işe yararken, *Budala*'da ve *Tehlikeli Oyunlar*'da öykü içerisinde başarısızlıkla sonuçlanıyor gibi gözükür. Ayrıca bu çeşit bir sevgi karşı cinse duyulan cinsellikle iç içe bir sevgiden çok, Hıristiyan ahlâkından etkiler taşıyan, cinsiyetsiz bir sevgidir. Düşkünlerle, aşağılananlarla, ezilenlerle, hastalarla, yaralılarla bir arada olma ve karşılıklı olarak yaraları iyileştirme fikrinin bir temsilidir. Hikmet'in, arkadaşları yadırgasa da gecekonduya taşınması, sürekli kapıcı, bakkal, dul komşusuyla ilişki kurması, yine arkadaşları tarafından sevilmemesi ve yadırganmasına rağmen onlara da meydan okuyarak Sevgi'yle evlenmesi bu anlamda peygamberane tavırla da kuvvetli ilgileri olan bir durumdur.

Sonuç olarak, bütün bu İsevilik motifinin kullanıldığı yerlerde Oğuz Atay'ın Dostoyevski'den temel farkı söylediğim gibi daha ironik bir dil kullanmış olmasıdır. Bu ironik dilin farkına karşın, İsa peygamberin dünyaya gelse yine zulme uğrayacağı fikrinde ise benzer bir içerik kullanırlar. Fakat her ikisinin de İsa'yı yeni dünyanın hesaplı, rasyonel, akla dayalı düzenine ve toplumsal ilişkilerin ikiyüzlü doğasına karşı geçmişten gelen ve yeni çatışmalar doğuran bir tepki olarak kullandığı söylenebilir. Çocukluğun romanda karakterler için bir direniş alanı yarattığından bahsetmiştim. Bu dinsel içerik de aynı şekilde, modernleşme projesinin taşıyıcısı olduğu değerlere, bu değerlerin yarattığı dünyaya ve onun insanlarına karşı bir sığınak olarak okunabilir. Fakat nihayetinde, hem *Budala*'da hem *Tehlikeli Oyunlar*'da görüldüğü kadarıyla, yerle bir olan bir sığınaktır bu ve her iki romanın da trajik düşüşlerle sonlanması bunu gösterir. Oğuz Atay'ın dinselliği kullanırken neden Hıristiyanlığa özel bir önem verdiği de sorgulanabilir, böyle bir dönüştürme yapmaya neden gerek duymuştur? İsa'nın hikâyesinin anlatmak istediği hikâyeye, genel anlamda edebî uyarlamalara daha yakın olduğu söylenebilir, bir nevi bu hikâye de büyük bir trajedi içerir. Diğer yandan, Tanpınar'ın Türkçe romanın "olmamasını" itiraf kültürünün eksikliğine bağladığını söylemiştim. Esasında itiraf motifini kullanırken Oğuz Atay yararlanabileceği en geniş malzemeyi dinler arasında Hırıstiyanlıkta bulabilirdi. İtirafın yanı sıra İsa'nın edilgen, zulme ve ihanete uğrayan, toplumla çatışma halindeki karakteri Hikmet Benol'un karakterine uygun gibi gözüküyor. Son olarak, Dostoyevski ile aralarında birçok bağı gösterdiğim yazarın bu dönüştürmeyi yaparken de onunla metinlerarası bir ilişki kurmuş olması muhtemel gibi duruyor.

Türk ve Rus ruhu

Orhan Koçak, Gökalp'i değerlendirdiği "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları" yazısında Türkiye modernleşmesinin arzuyu ve korkuyu bir arada taşıdığını söyler (2001: 380). Bu genişletilerek modernleşme bağlamında "gecikmiş" birçok topluma uygulanabilir. Bir yanda Batılı gibi olma, ona benzeme, ona ye-

tişme arzusu vardır. Bir yanda da onun gibi olmaktan korkma, ona benzemekten tedirginlik duyma, ona benzerken "kendi" benliğine dair kimi değerleri kaybedecek olmaktan endişelenme vardır. Bana kalırsa bu ikililik, bu farklı ruh halleri gerek Dostoyevski metinlerinde gerekse *Tehlikeli Oyunlar*'da farklı biçimlerle de olsa görülebilir. Dostoyevski'nin Batı Avrupa gezisinin kitaplaşmış hali olan *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları* ve çeşitli zaman dilimlerinde yazmış olduğu mektuplar bu konuda önemli veriler sunuyor.

Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları'nın birçok kısmında Dostoyevski hem Batı'ya dair özcü ve olumsuz yargılarda bulunur hem de Batı'dan ve Rusya'daki Batı hayranlarından öfkeyle bahseder. Batılının "yaradılışına" dair birçok yargıda bulunur ve birçok Rus değerinin "onlarda" olmadığından dem vurur (2015: 104). Bu konudaki yargılarında kompleksli, milliyetçi ve hatta yer yer zenofobik bir tutum sezilebilir. Yolda gördüğü bir Alman'ın şöyle söylediğini hayal eder örneğin: "Görüyor musun köprümüzü behey zavallı Rus! Bu köprünün yanında da, biz Almanların yanında da bir hiçsin sen, bir solucandan farksızsın... Çünkü, yok senin böyle bir köprün" (47). 1863'te yazdığı bir mektupta ise şöyle söyler: "Fransızları çok iğrenç kişiler buldum. Ayrıca şehir de benim için tam anlamıyla yabancıydı" (1973: 102). Bir başka mektupta: "Bu Almanlar ne dolandırıcı ne adi ve rezil kişiler," (119) der ve onların medeni olmadıklarını iddia eder. Kardeşine yazdığı mektupta ise asla Fransız bir öğretmeni evine sokmamasını tembihler: "Oysa bu Fransız kadını evine birtakım Fransız unsurları sokacak" (131). Avrupa'dan hissettiği rahatsızlığı belirtirken oranın içinde "Rusluğun" bulunmamasından da sıklıkla dem vurur. "Bizim olan şeyleri daha değersiz görüyoruz. Hatta sevmiyoruz," (2015: 129) diyerek eleştirilerini kimi zaman da Batı'dan çok, Rusya'daki Batı hayranlarına ve Avrupa'da yaşayan Ruslara yöneltir. Dostoyevski'nin bu eleştirisi yer yer ironik bir üsluba döner: "Biz öylesine güzeliz, öylesine uygarlaştık, öylesine Avrupalılaştık ki, yüzümüze bakınca sade Rus vatandaşının midesi bulanıyor! Artık hepten yabancı, başka ulustan sayıyor bizi," (67) der ve sarkastik bir şekilde ekler: "Ama ne derseniz deyin, bir ilerlemedir bu." Bu cümleyi sık sık tekrarlar ve bir yandan da Batı'ya angaje olmuş Rus aydınlarını eleştirir. *Budala*'da da bununla birlikte düşünülebilecek şöyle bir ifade vardır: "Çünkü Rus liberalleri Rus liberali değil, Rus olmayan liberallerdir" (429). Ona göre Rus aydınları milli benliklerini kaybetmişler ve yozlaşmışlardır. Sade Rus vatandaşına temas edemezler ve bu bir sorundur. Romanın idealize edilen karakteri Prens Mişkin, Rus Edebiyatı'nı da iki-üç isim dışında "Rus" bulmadığını belirtir (430). Keza mektuplarında da bunlara rastlanır: "Bu dış ülkelerde oturan mülk sahipleri nasıl da huysuz, kaba ve lânet kişiler olmuşlar" (1973: 114). Örneğin Turgenyev de bu bahsettiği isimlerden birisidir ve ondan da açıkça hoşlanmadığını belirtir. Onun milli duygulardan uzak oluşu, Batı değerleri tarafından "zehirlenmiş" olması, dinsiz oluşu Dostoyevski için bir problemdir. Onu açık açık vatan haini olmakla da suçlar: "Memleketi-

ne hizmet edebilecek durumda olduğu hâlde, bir vatan haini gibi konuşup, Rusya'ya böylesine hakaret etmesine dayanamayıp çileden çıktım" (120). Keza ülkesinin gençlerini de "kökü dışarıda fikirlerin" peşine takılmakla eleştirir (145).

Bu Batı eleştirisinin gerek *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*'nda gerekse birçok başka metninde akılcılık eleştirisiyle birleştiği de görülür. Ona göre Batı aynı zamanda "bilincin, kışkırtılarak planlı programlı yitirilişi"dir (2015: 90). Mektuplarında da buna rastlanır. 1854 yılında yazdığı bir mektupta şöyle söyler: "Her kim ki bana İsa'nın gerçeğin dışında olduğunu ve gerçeğin onu dışarı attığını ispatlarsa, o zaman ben gerçeğin yanında değil, İsa'nın yanında olmayı tercih ederim" (1973: 72). *Budala*'da hastalığın nasıl bir bilinç yarattığından bahsettiğini belirtmiştim. Yine *Budala*'da Rusların yabancı hekimlere körü körüne inanmaları da eleştirilir (2015: 49). "Benmerkezci bir tutumla maddi çıkarların yerine getirilmesi" (476) olarak görür Batı medeniyetini. Bu Batı karşıtlığının akılcılık eleştirisi ile birleştiği asıl yer ise elbette *Yeraltından Notlar*'da görülür. Yeraltı Adamı diş ağrısından zevk alır, tıbba ağır eleştirilerde bulunur ve iki kere ikinin dört etmediğini iddia ederek akla meydan okur. Gürle'ye göre de, "Yeraltı Adamı, Aydınlanma Çağı'nın bütün ideallerinin –yani akılcılık, bilimsellik, hümanizm ya da toplumsal refah gibi iddiaların– yıkıldığı anı temsil eder. Yabancı kalma eğilimindeki her şeyi rasyonel olanın alanına getirip normalleştiren, evcilleştiren ve tanıdık kılmak isteyen Batı düşüncesinin bütününe meydan okur" (2016: 208). Burada bir farkı vurgulamak gerekiyor. Oğuz Atay Dostoyevski gibi Batı'dan nefret eden, milliyetçi fikirler taşıyan bir yazar değil. *Tehlikeli Oyunlar*'da da böyle bir tavrın izine rastlanmıyor. Fakat Dostoyevski "Niçin Avrupalı olamadık hâlâ?" (2015: 53) diye sorarken Çağlar Keyder'in ifadesiyle Oğuz Atay da "Biz niçin onlar gibi olamıyoruz?" (2007: 34) diye sorar, benzerlik daha çok bu ortak sorudadır.

Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ındaki Bilge karakteri Batı'nın ve Anglosakson kültürünün temsilcisi gibidir ve daha önce de belirttiğim gibi Hikmet'in ona beslediği sevgi/nefret duygularının arkasında da Batı gibi olma arzusu/korkusu vardır. Fakat Bilge eleştirir, Oğuz Atay'ın günlüğündeki ifadesiyle Batılı gibi değerlendirir: "Sizlerde neden herkes gibi, bu ülkede yarım yamalak bir şeyler yapmaya çalışan insanlar gibisiniz? İşi neden sıkı tutmuyorsunuz?" (2009: 297). Bilge bir yandan da Batı aklını ve akılcılığını temsil eder. Fakat Hikmet Benol da Yeraltı Adamı gibi akılcılık karşıtıdır, öyle ki akılla alay eden bir şiir bile yazar (416). Bilge ile kurduğu karşıtlıkta da bu bahsettiğim tepkinin etkisi görülüyor. Romanda Hikmet Benol, Türkiye'nin "gecikmiş" modernleşme macerasının farkında bir karakter. "Herkes çok hızlı hareket ediyordu. Yetişmeğe çalışmanın telaşından oluyor bütün bunlar" (2009: 133). Kendisi ve ülkesi öyle bir çocuk kalmıştır ki "büyüklere" yetişmekte zorlanırlar. Sevgi ile ilişkisini şöyle anlatır örneğin: "Bazı şeyleri yaşamakta geç kalmıştık, zaman kazanmak zorundaydık. Telaştan, doğru dürüst sevişemedik" (396). Kişisel hikâyesiyle Türkiye'nin

modernleşme macerasını benzer düşünür, benzer motifleri işler. Gecikmişliğin farkındadır ve onu telafi etmek için de uğraşır. "1789'a bütün milletçe ihtiyacımız var, tarihte atlama olmaz; hepsi sıraya sahneye konulmalı" (338). Fakat bir yandan da aceleci olmak konusunda emin değildir: "Onlara o kadar söyledim, bırakın bu akıl dışı aceleciliği diye. Bu gidişle İngilizlere hiç benzeyemezsiniz, dedim insanlarımıza. Futbol maçlarındaki geçici başarılarımıza güvenmeyelim; göreceksiniz, zamanla gene onlar kazanacak" (447).

Romanda sık sık "bizim nasıl olduğumuz"a dair akıl yürütmeler ve bu akıl yürütmelerin sonunda Bilge ile yaşanan çatışmalar vardır, Türk ruhuna dair bu akıl yürütmeler bir yandan da bu kavramların altını oyan bir ironiyi de yanında taşır. Hikmet'in Bilge'yi bir türlü sevememesi ve bir türlü ondan kopamaması bu komplekslerle iç içe geçmiş nedenler barındırıyor. Gürbilek, "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay" yazısında *Tehlikeli Oyunlar*'da Bilge'nin içsel ve sevecen bir imgeye dönüşmediğini ve alay konusu olduğunu belirtir (1995: 38). Gürbilek'e göre Sevgi ise uzun hırkası ve terlikleriyle, sürekli uyuklamasıyla, heyecansızlığı ve öksüzlüğüyle, haksızlığa uğramışlığıyla Hikmet'in içeremediği bir hakikattir (39). Bilge ile Sevgi arasında kurulan bu karşıtlık –keza isimlerinin anlamlarında da rastladığımız bir karşıtlık bu– bir yandan da "bizden" olan ile, "dışarıdan" olan, geçmişte kalan ile geçmişten kalanı sarsan yeni yaşam, hayatı anlama aracı olarak duygular ile akıl ve onun verileri arasında kurulan karşıtlık. Hikmet'in Sevgi'yi acımayla karışık olarak sevmesi, Bilge'yi ise Gürbilek'in haklı olarak belirttiği gibi hayatıyla bir türlü bağdaştıramadığı bir imge –bu imge Batı ve Anglosakson değerlerinin bir imgesidir aslında– olarak sunması (34), sonuç itibarıyla iki karakterle de gerçek ve sorunsuz bir ilişki kuramaması, bu iki karakterin temsil ettiği ve az önce saydığım değerler arasında gidip gelmesinden ve bir sonuca varamamasından ileri geliyor. Hikmet Sevgi'ye acır ve ona merhamet duyarken, Bilge'ye hem sevgi hem nefret besliyor. Hikmet'in Sevgi'ye duyduğu merhamet dolu sevgi yitip gitmekte olan, geçmişte kalana bir bakışken, Bilge'ye duyduğu sevgi/nefret aslında Batı değerlerine, bu değerlerle bağlantılı modernliteye, akla, rasyonaliteye, hesaplılığa, düzene duyduğu hayranlık ve nefretle iç içe geçmiş, kompleksli bir sevgi. Türk ruhundaki bu karmaşık ve gelgitli haller benliğin çoğullaşmasına ve trajik bilincin yaratılmasına da hizmet ediyor. Benliğin çoğullaşması derken neyi kastediyorum? Bahktin, Dostoyevski'nin dünyasının çoğulcu, çok-sesli, çok-düzeyli ve çelişkili olduğunu belirtir (2004: 75) ve bu yorum Dostoyevski metinleri değerlendirilirken büyük ölçüde geçerli kabul edilir. Bu çok-sesli ve çelişkili durum bir yandan romandaki karakter dağılımında kendisini gösterir, *Karamazov Kardeşler* gibi. Bir yandan da tek bir karakterin kendi içinde buna rastlanır. Örneğin, Dostoyevski'nin *Öteki* romanında başkarakterin benliğindeki kararsızlıklar, çelişkiler ve bölünmeler fiziksel bir bölünmeye de sebep olur, Bay Golyadkin'in fiziksel bir ikizi olur. Romanda ara ara Golyadkin ikiziyle karşılaşır ve anlatılanın, gerçek olanın Bay Golyadkin mi iki-

zi mi olduğu tam olarak anlaşılamaz. Kahramanın romanın başlarındaki kararsızlık ve tedirginliği bu bölünmeye sebep olmuştur. Roman Golyadkin ile ona rahat vermeyen ikizinin hikâyesini anlatır. Bu ikizin gerçekten bir fiziksel varlık mı olduğu yoksa bunların tümünün Golyadkin'in hayali mi olduğu da romanda anlaşılmaz. Kendisi dahi bunu anlayamaz: "Sanki hayal gördüm ya da başka bir şey oldu, yoksa gerçekte olabilecek şey değildi bu. Yoksa oraya giden ben miydim... ve orada kendimi başka biri sandım..." (2014: 101). Fakat yer yer fantastik unsurlar içeren bu romanda benliğin fiziksel bir görünüm olarak ortaya çıkmasıyla Golyadkin'in çelişkilerinin ve kararsızlıklarının örtüşmesi, bu şüpheyi her zaman yaratır. Golyadkin'in karşısında oturan ikizinin anlatıcı tarafından onun korkusu, utancı olarak tanımlanması da bunu tekrar gösterir.

Oğuz Atay, Dostoyevski'deki bu "ikiz"e bölünme halini daha da ileri götürür, Hikmet Benol romanda beşe bölünür: "İki Hikmet, iki Hikmet. Masanın içinde döndü havaya kalktı, düştü. Uyandı. İki Hikmet çok iyi bir buluş diye düşündü" (2009: 310-311). Daha sonra iki beşe de çıkar. İyi bir buluştur çünkü her Hikmet farklı işleri icra eder, her Hikmet, Hikmet Benol'un başka bir benliğini temsil eder. Kendi içinde bir türlü yaratamadığı bütünlüğün huzursuzluğunu böylece sona erdirir. Hikmet'in roman boyunca görülen kafasının içinde birbirinden farklı ruh halleri, çelişkili sesler bir anda bu Hikmetleri oluşturmuştur.

Trajedilerde trajik koro ve kahraman, bir nevi toplum ile birey arasında bir çatışma olduğundan bahsetmiştim. Trajik kahramanda parçalanmış bir bilinç, bölünmüş bir kişilik olduğunu da söylemiştim. Hikmet Benol'un da toplumla çatışma yaşadığını bu yazıda sıklıkla örneklerle gösterdim. Diğer yandan, bu bölümde görüldüğü gibi karakterin kendi içinde de parçalanmış bir bilinç, bölünmüş bir kişilik vardır. Bu anlamda, tıpkı Dostoyevski karakterleri gibi Hikmet Benol da trajik bir bilince sahiptir ve bu bilinç parçalanmıştır, trajik kahraman gibi çoğul bir benliğe sahiptir. Elbette bu bölünme, modernleşme düzleminde okunmaya da oldukça elverişlidir. Kendini nerede tanımlayacağını artık bilemeyen, nereye ait olduğunu kavrayamayan, evini bulamayan, babasını kaybetmiş, Batı'ya bir yandan arzu duyup ona benzemek isterken bir yandan da ondan ve ona benzemekten korkan bir ruh haline benzer bir bilinçtir bu ve doğal olarak parçalanmaya, çoğullaşmaya mahkûmdur, belki de varlığını devam ettirmesinin tek yolu bu benlik çoğullaşmasından geçer. Her iki yazarda da bu trajik bilince zemin hazırlayan unsurları ve malzemeleri, toplumlarının modernleşme maceralarındaki krizlerde bulmak mümkün gibi duruyor.

Dostoyevski'nin yaşadığı zaman dilimi Batıcılar ve Nihilistler ile Slavcıların en şiddetli savaşlarını verdiği, kamuoyunu bu tip tartışmaların belirlediği yıllardı. Rusya kamuoyunda Avrupa'ya, Avrupa ile ilişkilere, Avrupalılaşmaya dair tartışmalar Dostoyevski'nin yaşadığı dönemde oldukça yoğundu ve Dostoyevski de bu tartışmalarla yakından ilgileniyordu. Dostoyevski'nin temel endişesi "Rusluğun" bu süreçten zarar göreceğiydi çünkü "Rus ruhu"nun bununla bazı

temel uyumsuzluklar barındırdığını düşünüyordu. Bunda Rus Ortodoksluğunu Avrupa'nın dinsel yapısıyla uyumsuz görmesinin de etkisi vardır. Elbette Dostoyevski, her ne kadar son kertede Slavcı olsa da bu tartışmalarda çeşitli zaman dilimlerinde farklı pozisyonlar belirlemiştir. Dostoyevski'nin dengeden uzak karakteri ve boğuştuğu psikolojik rahatsızlıklar da şüphesiz ki bu çelişkili hallerini besliyordu. Bunlardan dolayı Dostoyevski'nin edebî metinleri Oğuz Atay gibi kendini hiçleyen bir potansiyele sahip olmasa, ironi barındırmasa da çoğu zaman belli bir ideolojik öneriyi dayatmaktan çok onun kişiliğinin, sabit olmayan fikirlerinin ve o dönemki Rusya'da parçalara ayrılmış kamuoyunun kakofonisini yansıtıyordu. Tabii ki modernleşmenin kendisi de bu çelişkileri aynı anda içeren, buna kaynaklık olabilecek krizler doğuran bir fenomen. Bundan dolayı modernleşme deneyimini bir trajedi metni olarak okumak, modernleşme deneyimini konu alan birçok edebî metni de modern trajediler olarak düşünmek oldukça yararlı oluyor. Bu noktada elbette, büyük zamansal farka rağmen her iki yazarın neden ortaklaştığı, Atay'ın neden Dostoyevski ile arasında bir ruh yakınlığı hissettiği sorusu akla geliyor.

Sonuç

Bu soruya elbette net bir yanıt vermek mümkün değil. Örneğin, bahsettiğim Dostoyevski dönemi Rusya'sındaki tartışmaların paralelini Türkiye'de bulmaya kalkarsak ilk tercihimiz Oğuz Atay'ın kitaplarını yazdığı 1970'ler olmaz şüphesiz. Tanzimat Dönemi bu tartışmaların daha fazla olduğu yıllardır, bilindiği gibi bu dönemdeki birçok yazar Batılılaşma ve buna bağlı krizleri ele almıştır. Her ne kadar bu tartışmalar bu kadar yoğun olsa da bu dönemdeki romanların Dostoyevski yazınından ve dolaylı olarak da bahsettiğim trajedi unsurlarından oldukça uzak nitelikler taşıdığını söylemek yanlış olmaz ve belki Tanzimat romanının temel sorunu da budur. Bundan dolayı Oğuz Atay bir yandan romanlarında Dostoyevski'yle bağ kurarak kullandığı motifleri kendi estetik eğilimlerine göre dönüştürür ve ona ironi katarken bir yandan da kendisiyle yer yer benzer konuları ele almış Tanzimat romanıyla da aynı konuların nasıl daha farklı bir şekilde ele alınabileceğini göstermiş oluyor. Bir yandan Batılılaşma projesiyle ilgili krizleri ve "gecikmişliğimizi" romanında ele alırken, bir yandan da Dostoyevski ile kendisi arasındaki büyük zamansal farkı, bu gecikmişliğin bilincinde olarak ve ironisini yaparak kapatıyor. Gürbilek de Oğuz Atay ile Tanpınar arasındaki farkı Atay'ın gecikmişliğin farkında olmasında ve onu edebî malzemeye dönüştürmesinde bulur; Atay'daki "ironik olgunluk"u tespit eder. (2001: 86).

Diğer yandan, Türkiye'nin kendine has koşullarının 1970'lerde dahi bu tartışmaları geçerli kıldığı söylenebilir. Her ne kadar Cumhuriyet ile birlikte siyasi olarak belli bir kopuş çabasından söz edilebilirse de Cumhuriyet öncesinin tartışmaları ve edebî motifleri dönüşerek, yolda kendine yeni konular ve biçimler

ekleyerek devam etmiştir. Keza Oğuz Atay da bunu günlüğünde belirtiyor: "Yani kişilerin yok olmasıyla ya da toplulukların dağılmasıyla onların ruhu kaybolmaz, bir bayrak yarışı gibi düşünceler ve duyarlıklar kuşaktan kuşağa geçirilir: Bir çeşit kolektif bilinçaltıdır bu" (2004: 238). Türkiye'de 60'lı ve 70'li yılların siyasi ortamını, solun Amerikan ve buna bağlı olarak Batı karşıtlığıyla kimi zaman buluşmasını, 12 Mart Muhtırası'nın hâlâ ulaşılamayan bir "çağdaş uygarlık seviyesi"nden söz etmesini bu anlamda düşünebiliriz. Türkiye'nin siyasi ortamı ve Batı ile kurduğu karmaşık ilişkiler Batılılaşmaya dair tartışmaların her dönemde geçerliliğini korumasına yol açmıştır. Bu siyasi olayların doğrudan Oğuz Atay'ın yazınını belirlediğini elbette iddia etmiyorum fakat Oğuz Atay'ın bu konuları ele almasında bu toplumsal ruh halinin de etkili olabileceğini söylüyorum. Böylelikle Oğuz Atay daha önce belki Tanzimat Dönemi'nde konusu açılmış, henüz kapatılamamış, ona gelene kadar daha da karmaşıklaşmış bir meseleyi ele alıyordu denilebilir ve bu konu bugün bile hâlâ kapanabilmiş değil. Atay'dan sonraki yazarlar –örneğin Orhan Pamuk– benzer motifleri romanlarında farklı dolayımlarla ele alıyorlar.

Toparlayacak olursam, bu yazıdaki temel amacım Dostoyevski ve Oğuz Atay arasındaki metinlerarası kesişmeleri ve dönüştürmeleri karşılaştırmalı bir metodla ve onların metinlerine yakın okuma yaparak göstermekti. Bunu yaparken de Oğuz Atay'ın *Tehlikeli Oyunlar*'ını Dostoyevski'nin birden fazla metniyle yan yana düşünmeye çalıştım. Dostoyevski'nin kullandığı motifleri Oğuz Atay'ın nasıl dönüştürdüğünü gösterirken bir yandan da aralarındaki ortaklıkların ne gibi sebeplerinin olabileceği üzerine kafa yordum. Bu motiflerin ortaklığının, her ikisinin de modernleşme macerası yaşayan toplumların yazarları olmalarıyla ve romanlarının da bundan izler taşımalarıyla ilgisi var. Öte yandan, trajedinin de bir tür olarak gerek Dostoyevski gerekse Oğuz Atay metinlerine yakın olduğu görüldü. Aralarındaki metinlerarası ilişkiler ve bu ilişkileri gösteren motifleri de trajedi kavramlarıyla birlikte düşünmeye çalıştım. Her iki yazarın metinleri de modern trajedi örnekleri olarak okunabilir gibi gözüküyor.

Modernleşme hikâyesinin dinamiklerinin trajik bilinç yaratmaya elverişli olması her iki yazarın da bundan bilinçli ya da bilinçsiz olarak yararlanmasını doğurmuş olabilir. Yazıdaki amaçlarımdan birisi de modernleşme hikâyeleriyle trajik bilinç ve unsurlar arasında bir bağ kurmaktı. Dostoyevski ve Oğuz Atay'ın bu konuda temsil edici olabileceklerini düşünüyorum. Ben bu yazıda Oğuz Atay'ın Dostoyevski ile ilişkisi üzerinde durdum fakat Atay ve metinlerinin Shakespeare ile ve özellikle *Hamlet* ile olan bağları da bazı eleştirilerde altı çizilen bir durum. Bunu hatırlamak da ayrıca bu tartışma açısından faydalı olabilir.

Sonuç olarak, yazıda da örneklerini gösterdiğim gibi Batı dışı modernleşme pratiklerinin barındırdıkları, birer trajedi metni olarak okunmaya elverişli ve öyle görülüyor ki bu ülkelerin edebiyatlarındaki metinler de trajediye dair unsurları barındırıyor. Gerek Dostoyevski'nin metinleri, örneğin bu yazıda sıklık-

la ele aldığım *Budala* için, gerekse de Oğuz Atay'ın metinleri, örneğin *Tehlikeli Oyunlar* için modern trajediler denilebilir. Oğuz Atay ile Dostoyevski arasındaki ortaklığın temel sebebi de aralarındaki zamansal farka rağmen bununla ilgili gibi duruyor. Bu ülkelerin kendine has modernleşme süreçleri farklı zamanlarda zengin malzemeler ve yaratıcı potansiyeller yaratıyor. Bundan dolayı farklı Batı dışı modernleşme edebiyatlarını bir arada düşünmek, onları karşılaştırmak, onların benzer ve kendine has taraflarını ortaya çıkartmak Türkçe Edebiyat'ı ve bu edebiyatın içerdiği dinamikleri anlamak için oldukça yararlı.

KAYNAKÇA

Aristoteles. (2008) *Poetika*, Mitos-Boyut, İstanbul.

Atay, O. (2009) *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim, İstanbul.

Atay, O. (2009) *Korkuyu Beklerken*, İletişim, İstanbul.

Atay, O. (2004) *Günlük*, İletişim, İstanbul.

Bahktin, M. (2004) *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, İletişim, İstanbul.

Belge, M. (2016) *Step ve Bozkır*, İletişim, İstanbul.

Critchley, S. (2017) "Tragedy's Philosophy" Fisher T. ve Katsouraki, E. (ed.) *Performing Antagonism: Thatre, Performance & Radical Democracy* içinde, Springer, 25-42.

Dostoyevski, F. (2015) *Budala*, İletişim, İstanbul.

Dostoyevski, F. (1973) *Dostoyevski'nin Mektupları,* Ararat Yayınevi, İstanbul.

Dostoyevski, F. (2015) *Karamazov Kardeşler*, İletişim, İstanbul.

Dostoyevski, F. (2014) *Suç ve Ceza*, İletişim, İstanbul.

Dostoyevski, F. (2014) *Yeraltından Notlar*, İletişim, İstanbul.

Dostoyevski, F. (2015) *Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları*, İletişim, İstanbul.

Dostoyevski, F. (2014) *Öteki*, İletişim, İstanbul.

Ecevit, Y. (2005) *"Ben Buradayım": Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*, İletişim, İstanbul.

Ecevit, Y. (2001) *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim, İstanbul.

Gürbilek, N. (2001) *Kötü Çocuk Türk*, Metis, İstanbul.

Gürbilek, N. (1995) *Yer Değiştiren Gölge*, Metis, İstanbul.

Gürle, M. (2016) *Ölülerle Konuşmak*, İletişim, İstanbul.

Ibsen, H. (2014) *Hayaletler*, Mitos-Boyut, İstanbul.

Keyder, Ç. (2007) "Biz Niçin Onlar Gibi Olamıyoruz" İnci, H. (der.) *Oğuz Atay'a Armağan: Türk Edebiyatının "Oyun/Bozan"ı* içinde, İletişim, İstanbul.

Koçak, O. (2001) "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları" Bora, T. ve Gültekingil, M. (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm* içinde, İletişim, İstanbul.

Nabokov, V. (2013) *Rus Edebiyatı Dersleri*, İletişim, İstanbul.

Nietzsche, F. (2010) *Tragedyanın Doğuşu*, İş Bankası, İstanbul.

Steiner, G. (2011) *Tragedyanın Ölümü*, İş Bankası, İstanbul.

Tanpınar, A. H. (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh, İstanbul.

Vernant, J. ve Naquet, P. (1990) *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Zone Books, New York.

Yuva, G. (2017) *Modern Türk Edebiyatı'nın Fransızca Kaynakları*, İletişim, İstanbul.

Karnavalesk bir varoluş: Rabelais'nin toplumsal yergisinde kadın*

*Esra Aras***

Özet: François Rabelais dünya edebiyatında ve Rönesans düşüncesinde önemli bir referanstır. Ortaçağ'dan Rönesans hümanizmasına geçişin hem tanığı hem de mimarıdır. Eskinin direnci ve yeninin sancılarıyla diyalektik bir ilişki içindedir. Ait olduğu toplumsal düzene dair çarpıcı fikirlere ve önerilere sahiptir. Hayali özgürlüktür. Yöntemi mizahtır. Döneminin resmî dünya görüşlerine mizahla karşı durur. Özgünlüğü, toplumsal yergisindeki karnavalesk havadan ileri gelir. Bu çalışma, Rabelais'nin entelektüel düzlemde ve gündelik hayatın akışında nasıl bir toplumsal yergi geliştirdiğini tartışıyor ve bu yergide kadını nasıl konumlandırdığını sorguluyor. Rabelais, içinde herkesin istediğini yapabileceği ütopik bir dünya kurar: "Theleme Manastırı". Bu ideal dünyaya uzanan yolda ve bu dünyadaki hayatın akışında kadın eril zihniyetin kısıtlayıcı etkilerinden tam manasıyla özgürleşemez. Bir varlık sorunu yaşar ama var olabildiğinde de erkekle eşit muameleler görebildiği karnavalesk bir özgürlüğü tadar.

Anahtar sözcükler: Rabelais, toplumsal yergi, ütopya, kadın, karnavalesk, Rönesans hümanizması.

Giriş

Kadınların hak ve özgürlükleri tarihteki pek çok özgürlük hareketinde ve fikrinde ataerkil zihniyetin gölgesinde kalmış, dolayısıyla tereddütlerle karşılanmış ve hatta görmezden gelinmiştir. Kadını eril öznelliğin nesnesi olarak edilgenleştiren bu tutum derin bir feminist eleştiriye tabidir. Bu noktada, kadının tarih araştırmalarındaki yeri için yükselen entelektüel itirazların ciddi ölçüde kabul gördüğünü belirtmek gerekir. Neticede artık cinsiyet, toplumsal cinsiyet, kadının öznelliği ve eril iktidar gibi insanlık tarihi kadar eski meseleler araştır-

(*) Bu çalışmayı kıymetli görüş ve önerileriyle zenginleştiren hocam Aziz Çelik'e ve arkadaşım Devrim Şavlı'ya sonsuz teşekkürlerimle...

(**) Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Politika, Doktora Öğrencisi.

maların gündemini daha fazla meşgul etmeye başlamıştır. Bu, ataerkil evrensel tarih anlayışının karşısında kaydedilen önemli bir gelişmedir (Bahrani, 2018: 15). Bu çalışma, bizi erkek egemen tarih anlayışından süzülen kadın kurgusunun dışına çıkmaya davet eden feminist çağrıdan esinlenmiştir. Bu amaçla, genelde evrensel norm ve değerlerin doğuşu ve gelişmesinde ve özelde Avrupa zihniyet tarihinde köklü bir dönüşüme tekabül eden Rönesans'ın başlangıcına odaklanır. Dönemin önemli edebiyatçısı François Rabelais'nin zihnindeki kadın imgesinin izlerini sürer.

Rabelais 15. yüzyılın önde gelen ve ayrıksı duran edebiyatçısı ve düşün insanıdır. Ait olduğu dönemin dogmalarına karşı gelir, kendi ideal düzenini inşa eder. Bu yanıyla ütopyacıdır. İdeal düzeninin karşısındaki engellere kendi özgün yöntemiyle mukavemet eder. İfşa edici ve yıkıcı bir yöntem olarak halk mizahından beslenir. Karnavalesk ve grotesk bir biçem geliştirir. Bu yolla, döneminin resmî dünya görüşüne diklenir. Mizahi biçemiyle hegemonik güçlere ve yaşam biçimlerine karşı aykırı bir sestir. Kurduğu düşün dünyasında alt-kültüre temsil alanı açar ve gayri resmîliğe alkış tutar.

Bu çalışma, Rabelais'nin, kurduğu düşün dünyasında kadına önerdiği konumu çözümlemeyi hedefliyor. Bu amaçla ilk olarak, onun toplumsal yergisinin nirengi noktalarını araştırıyor. Bu yergiyi ele alırken o çağın kadın hareketini de gözden geçiriyor. İkinci olarak, Rabelais'nin toplumsal yergisinin kadınları ne ölçüde kucaklayabildiğini, onun eserlerindeki olay örgüsü ve karakter inşası çerçevesinde tartışıyor. Sonuçta, Rabelais'nin ütopik dünyasında kadınların erkeklerle eşit muamele görebildiği ve özgürce hareket edebildiği durumların olduğunu ama ütopik de olsa bu dünyada bir var olma, görünür olma sorunu yaşadığını not düşüyor.

Rabelais'nin dünyası[1]

François Rabelais 1494 (?) yılında, Michel de Montaigne'den kırk yıl kadar önce ve Desiderius Erasmus'tan otuz yıl kadar sonra doğar.[2] Doğduğu yerin seçkinlerindendir; bu yerde kırsal hayatı ve halk kültürünü öğrenme fırsatı bulur. 1511 yılında yörede bulunan bir manastırda keşiş olur. Bir süre sonra, manastırın baskıcı ve Latince ile sınırlı eğitiminden sıkılır. Antik Yunan eserlerine de merakı vardır. Zamanının hümanistleriyle ilişki geliştirir. Kilise kurumunun baskıcı eğitiminden kurtulmak için ruhban sınıfından aydın ve güçlü üyelerin

1 "Rabelais'nin dünyası" nitelemesi, onun dünya edebiyatında ve düşün tarihindeki yeri üzerine yoğun mesai harcamış olan Rus edebiyat kuramcısı Mihail Bakhtin'in (2005) *Rabelais ve Dünyası* adlı yapıtından esinlenilerek kullanılıyor.

2 Hasan Âli Yücel klasikleri arasında yer alan ve dilimize ilk çevrilen eseri *Gargantua*'da, önsöz ile başlıca tarihlerin yer aldığı bölümde Rabelais'nin yaşamına kısaca yer verilir. Önsöz bölümünde Rabelais'nin hayatına dair çok az şey bilindiği; doğum tarihinin ise uzmanların uzun tartışmaları sonunda 1494 yılı olduğuna karar kılındığı belirtilir (Rabelais, 2014: xi-xii, xxiii).

desteğini kazanır ve din adamı olarak toplumun içinde yaşama izni alır. Özgürlüğünü elde edince Fransa'yı gezer, tanır. 1530'da Montpellier'de tıp eğitimine başlar ve yedi yıl sonra hekim olur.

Dönemin tıp dünyasında hekimlik filolojik bir meslektir. Eski kaynakların çevrilmesi ve kitaplaştırılmasıyla alakalıdır. Rabelais, Latince ve Yunancaya hâkim olduğu için, doktorluğun bu geleneksel çehresinde başarılıdır ancak beden üzerinde de çalışmayı ister. Beden üzerinde çalışmaya yönelince Kilise'nin tepkisini çeker. Canını kurtarmak için yolculuklara çıkar, Roma'ya seyahatler yapar. Bir yandan da edebî üretimine devam eder. Bu esnada, yasaklar, sansürler ve baskılar artar. Kilise içinde aydın, reformcu temsilciler Rabelais'ye yönelik baskılara karşı çıkar. Yine de 1552'de tutuklanır ve 1553'te ölür. Doğumu gibi ölümünde de muğlaklık vardır. Nasıl ve neden öldüğü açık değildir.

Yarım asırdan biraz uzun bu yaşam serüveninde Rabelais, Montaigne ve Erasmus'un çağdaşı olarak, Ortaçağ'ın kapandığı ve Rönesans hümanizmasının açıldığı düşün dünyasının iz bırakan temsilcilerindendir. Bu iki dünya arasında köprü kurar. Entelektüel mirası baba Gargantua ve oğul Pantagruel'in sıradışı hayatlarını konu alan bir dev masalıdır. Hümanizma ve dünya edebiyatında önemli bir yere sahip olan bu masal ile Rabelais, dünya edebiyatında özgürlüğe uzanan müstesna bir toplumsal yergi örneği kurar.

Karnavalesk bir toplumsal yergi

Fernand Braudel (2006: 349-373), Avrupa'da özgürlüğün tarihini tartışırken Ortaçağ'ın bireysel özgürlüklere değil, grupların özgürlüğüne tekabül eden bir birikim oluşturduğunu değerlendirir. Özgürlüğün gerçekte kimi çıkar gruplarının istifade ettiği ayrıcalıklardan ibaret olduğunu saptar. Braudel'e göre, ayrıcalıklı bu gruplar, toplumsal alanda hem korunaklıdır hem de sahip oldukları sosyoekonomik güçle diğerleri üzerine çoğu zaman "arsızca" yüklenebilir. Özgürlük tartışmasında odağın bireysel özgürlüklere kaymaya başlaması, insanın birey olarak saygınlığını ve yüceliğini savunan ve onun zekâsına vurgu yapan Rönesans hümanizmasının entelektüel hareketi ile olur. Kuşkusuz, özgürlük anlayışının Rönesans dönemeci üzerine yukarıda sunulan genel çerçeve, bu çalışmanın amaç ve kapsamını aşan derin tartışmalar hak eder. Bu başlığın odağı, Rönesans hümanizmasıyla "ayrıcalık"tan "hak" pratiğine evrilen özgürlük anlayışında Rabelais'nin kurduğu toplumsal yerginin çerçevesidir. Bu yerginin nirengi noktalarını tespit ederken o çağın kadınlarının kendi özgürlüklerine dair kurduğu gündemi de göz önünde bulundurur.

Odaklandığımız dönem özgürlüğe dair engin bir devinim geliştirirken kadınlar bu gündemin dışında kalmaz. Avrupalı kadınlar eril yargılara ve baskılara Geç Ortaçağ'dan başlayarak itirazlar geliştirir. Öyle ki, Christiane Klapisch-Zuber (2005) 13., 14. ve 15. yüzyıllarda bütün kademelerden kadınların dobra

dobra konuşacak kadar cesur olduğunu iddia eder. Bu bağlamda, Fransa'nın İngiliz saldırılarına karşı savunulmasında eşsiz bir kadın kahraman Jeanne d'Arc (1412-1431), 15. yüzyıldan başlayarak dört asır kadar süren kadınların kavgası (*querelle des femmes*) ve bu kavganın o dönemdeki başat isimlerinden Christine de Pisan (1364/1365-yaklaşık 1430) iz bırakan pratikler olarak değerlendirilir (Benson, 2007; Margolis, 2007a; Margolis, 2007b). Jeanne d'Arc kadınların toplumsal rolleri üzerindeki eril sınırları yıkarken (Michel, 1984: 66) *querelle des femmes* erken feminist kuramı inşa eden mücadele ruhunu ve sürecini simgeler (Kelly, 1982). *Querelle*, hem kadın hem de erkeklerin müdahil olduğu entelektüel bir kavgadır ve kadınlar için daha eşitlikçi bir toplumsal varoluş iddiasını geliştirir. Kadının ne ahlâki, ne fiziksel, ne de entelektüel bakımdan zayıf olduğunu savunarak aile içinde ve toplumsal alanda hayatın kadını eşit ve ehil olarak kapsayacak şekilde yeniden örgütlenmesini ister. Edebiyattaki kadın imgelerine karşı başlayan ve kadınların tarihin kurucu öznesi olduğu bilinciyle dalga dalga büyüyen kavgada, Avrupa'nın ilk profesyonel kadın şairi Christine de Pizan öncü ve güçlü bir sestir. Örneğin, dönemin etkili edebî eserlerinden *Roman de la Rosa*'a[3] kadın nefretini körüklediği düşüncesiyle savaş açar. Ayrıca, ünlü eseri *Kadınlar Kenti*'nde (*City of Ladies/1404-1405*) bir kişinin yüceliğinin cinsiyetinde değil de erdeminde yattığını ifade eder. Kadınların tarihsel ikincilliğinin doğuştan gelen eksiklerden değil, eğitim olanaklarına erişimlerinin kısıtlanmasından kaynaklandığını savunur. Cinsiyetlerarası eşitlik iddiasını, kadınların dürüstlük ve bilgelik örneği olacağı, herkesin erdemden besleneceği ve neşe içinde yaşayacağı ütopik bir şehir üzerinden temellendirir (Johns, 2017).

Querrelle, kadın için bir "toplumsal yokluk" olarak tabir olunabilecek Ortaçağ'ın eril zihniyetine başkaldırı olarak doğar. Ortaçağ'ın kadına sunduğu baskı ve denetimden ibaret yaşam alanına kısaca değinirsek, bu çağda kadın algısı cinsel hayatın aktifliği, yaş, sosyal statü, ekonomik güç, ait olunan aile gibi kıstaslar üzerinden yapılan tasniflerle şekillenir. Hıristiyanlığın ve skolastik öğretinin toplumsal hayatın düzenlenmesinde oynadığı tetikleyici rolün de katkısıyla, kadın biyolojik niteliklerine indirgenir. Bu kategorilerden cinsel hayatın aktifliğine bağlı olarak yapılan bakire, evli ve dul ayrımı tüm kadınlar için gelişti-

3 Guillaume de Lorris tarafından 1240'tan önce yazılmaya başlayan ve Jean Chopinel tarafından 1280'den önce tamamlanan *Roman de la Rose* saraylı aşkı üzerine bir eserdir. Ortaçağ sonundaki aristokratik aşkın tam ve sistematik çerçevesini çizmiştir. İçerdiği zengin ansiklopedik bilgilerle toplumun laik kesiminin önemli referansı olmuştur. Biçimsel olarak Ortaçağ'a özgüdür ama pagan bir eğilime dayanarak Rönesans'a da kucak açmıştır. Kurduğu aşk anlayışında güzellik, samimiyet ve kibarlık gibi erdemler ülkü değil, aristokratiktir ve arzu edileni elde etmeye yarayan araçlardır. Kadının bu tabloda bulduğu ise ideal bir saygınlık değil, güçsüzlüğünün zalimce aşağılanmasıdır. Avrupa zihniyet tarihinde iki yüzyıl boyunca büyük etki uyandırmış bu eseri, de Pisan *querelle*'in gündemine kadın nefreti (*misogyny*) içerdiği iddiasıyla taşır. Bu iddiada, erkeklerin vefasızlıklarına ve saygısızlıklarına karşı kadın onur ve haklarını savunur. Sonuçta, *Roman*'a açtığı kavgada o dönem için büyük bir etki uyandıramasa da kadın nefreti üzerine düşünmeyi ve itirazı salık vererek feminizmin tarihine büyük bir katkı sunar (bkz. Huizinga, 1987: 104-115, Margolis, 2007a).

rilen değerler ve davranışlar için ortak paydayı oluşturur ve en güçlüsüdür. Carla Casagrande (2005), Ortaçağ Avrupa'sının kadınlara çizdiği yaşam alanındaki denetim ve kontrol mekanizmalarını incelediği çalışmasında, kadınları özel alana hapseden ve suskunluk, itaat, hamaratlık gibi uysallığı pekiştiren niteliklerle müsemma bir dişil modelin kurulduğunu çözümler. Bu modelde, bakire, evli ve dullar için farklılaşan kıstaslar olmakla birlikte tüm kadınların olmazsa olmaz erdemi iffettir. İffetin kirlenmemesi kadınlığın toplumsal inşasında en kritik meseledir. Ufak tefek kontrolsüz davranışlar dahi iffete halel getirebildiğinden kadınların (koca, baba, kardeş, vaiz, manevi vasi gibi) bir erkeğin sürekli gözetimi altında olması gerekir. Bu sebeple, kadının kamusal hayatın dışında, evde ya da manastırın özel alanında bulunması takdir edilir.

Bu çağda Hıristiyanlık öğretisiyle yoğrulan ve kilisenin dikteci rolünün büyük etkisiyle pratiğe dökülen eril tahakküm altında kadınlar iffetlerine göre hiyerarşik bir tasnife tabidir. Bu bağlamda, iffetin bir yanda kadının asli toplumsal sorumluluğu olarak doğurganlık ve diğer yanda yadsınması gereken cinsel haz arasında kurulmuş çelişkili bir tanımı vardır. Cinsellik kadını kirletir ama doğurganlık elzemdir. "Kirletilmemiş" bedenleriyle bakirelerin iffeti kutsanır; dullar ise geçmiş kirlenmelerinin kefareti altındadır. Bu hiyerarşide aktif cinsel hayatı sebebiyle en altta yer alan evli kadınlar kutsanmış evlilik kurumu içine yerleştirilir. Aile içinde kocaya sevgi ve itaat, çocuk bakmak ve evini idare etmek gibi görevlerini kusursuz biçimde yerine getiren evli kadın da toplumsal olarak "iyi" konumlandırılır (Vecchio, 2005). Görüldüğü üzere, Ortaçağ Avrupa'sında kadın eril öznelliğin nesnesidir ve kamusal alandan tasfiye edilmiş, biyolojik işlevlerine göre konumlandırılmıştır.

İşte, *querelle* Rönesans hümanizmasının şafağında, Ortaçağ'ın yukarıda kısaca tasvir ettiğimiz eril birikimine entelektüel bir itiraz olarak doğar. Derin bir feminist mücadele geleneğinin köklerini barındırır. Öyle ki Pisan'ın hayalindeki "Kent" ile *querelle*, Ortaçağ'ın son döneminden başlayarak kendi özgün ütopyasını inşa eder. Bu birikim 16. yüzyılda Helisenne de Crenne, Madeleine Neveu des Roches, Catherine Fradonnet des Roches ve Marie de Gournay gibi isimlerle büyür. Tartışma; kadınların eğitimi, evlilik kurumunun kadının özgürlüğüne getirdiği kısıtlar ve kadına karşı şiddet gibi temalar ekseninde yürür. Örneğin, Gournay'in *Kadınların ve Erkeklerin Eşitliği* ve *Kadınların Şikâyeti* başlıklı eserleri dönemin kadınlara uygun gördüğü koşullara ciddi bir karşı sestir. Gourney'de kadın-erkek eşitliği vurgusu dikkat çeker. Bu bağlamda, *querelle*'in Pisan ile başlayan ve Rönesans boyunca büyüyen itirazı Michel'e göre feminizmin tarihe adımını atışıdır (1984: 67). Kısaca, Rönesans hümanizmasında özgürlükler üzerine geçmiş anlayış ve pratikten derin bir kopuş yaşanırken kadınların toplumsal varlığı için de benzer çabanın geliştiği ve Ortaçağ'ın mirasına itiraz edildiği görülür.

Kadınların toplumsal varlığı üzerine *querelle* çatısı altında eril zihniyete itirazlar yükselirken yine dönemin Fransa'sında başka bir çatlak ses duyulur. Bu

ses, Rabelais'nindir. Kışkırtıcı, kendinden sonraki zamanların zihniyet dünyasında özgün bir yerde durarak Rabelais, dönemi için özgün bir özgürlük ideali geliştirir: "İstediğini yap!" (2014: 246-248). *Gargantua*'da iktidarın resmî hayatının karşısında katı hiyerarşileri yıkarken masalın sonunda "Theleme Manastırı"nı kurar. Burada Rabelais, manastıra karnavalı sokarak kilise öğretisinin katı kurallarını ve soğuk ciddiyetini tersyüz eder. Bir diğer deyişle, kilisenin mekânında kiliseye açıkça meydan okur. Bu manastır, Rabelais'nin dünyasındaki mutlu sondur. Rabelais'nin mutlu sonuna evrilen yolda eğitim, savaş, din ve siyaset gibi farklı mecralarda birçok taşkın macera karşımıza çıkar. Rabelais, sonu özgürlük idealine varan bu yolculuğunda karnavalesk bir toplumsal yergi geliştirir. Bu yergi yıkıcılık, ütopya ve tuhaflık olarak kavramsallaştırabileceğimiz üç nirengi noktasına dayanır.

İlk nirengi noktası, toplumsal yergisindeki "yıkıcılık" Rabelais'nin hiyerarşik örüntülere diklenmesinden ileri gelir. Ortaçağ Avrupa'sında bir resmî-gayri resmî çekişmesi vardır. Otoriteyi elinde tutan Kilise çevresi, resmî alanın en güçlü aktörüdür ve günahla ilişkilendirdiği gülmeyi reddeder. Mutlak ciddiyetle kederi yüceltir. Bu resmî kurgunun karşısında ise gülmeden beslenen halk kültürü konumlanır. Barry Sanders, bu çatışmada zinadan endülüjansa her ihtilaflı konuda çelişkili görüşleri olabilen kilisenin, resmî alanı temsilen gülmeyi kati olarak reddettiğine ve insanları gülmeden koparmak için çeşitli yöntemler geliştirdiğine dikkat çeker (2001: 167-173). Bu esnada, mizah gündelik Ortaçağ hayatının gayri resmîliğinde, bilhassa Geç Ortaçağ'dan 16. yüzyıla kadar karnavalesk bir ruhla güçlü bir varlık gösterir. Sanders, bu karnaval ruhunun insana özgürlüğün baş döndürücü havasını tattırarak onu devrime yönlendirdiğini ve bu yanıyla resmî hayatı tepetaklak etme gücüne sahip olduğunu belirtir (178-179).

Peki, karnavalesk mizahın yıkıcılığı nasıl deneyimlenir? Ortaçağ'ın mizah kültürünün tarihsel-toplumsal bağlamını çarpıcı biçimde çözümleyen Mihail Bakhtin, bu kültürün birbiriyle sıkı ilişki içinde olan üç biçimde tezahür ettiğini belirtir: karnaval geçitleri gibi ritüel gösterileri; komik sözlü terkipler; beddua, küfür ve blazonlar gibi edepsiz türler (2005: 31-44). Karnavallar, müesses nizamın tahakkümü karşısında özgür ve özerk alanlar önerir. Sahip olunan keşiş, rahip ve aziz gibi statüleri terk etme ve gülmeyi keşfetme olanağı verir. Komik sözlere dayanan komik edebiyat ise Hıristiyanlığın tarihiyle diyalektik olarak gelişir. Karnavalesk tartışmalar, komik diyaloglar ve methiyeler gibi farklı biçemler alarak egemenlerin fiillerini gülmeye malzeme yapar. Sövgüsel dile benzeyen hürmetsiz sözler de egemen tercihlerin kurduğu toplumsal düzene aykırılık arz eder. Görüldüğü üzere, bu mizah türü bir bütün olarak hiyerarşik örüntülerin kudretine ve haşmetine yönelir. Ayrıcalıklı konumları yıkarak toplumsal hayatta eşitliğin deneyimlenmesine olanak tanır.

Rabelais'nin yıkıcılığı karnavalesk mizahın hiyerarşilere başkaldırısıyla iç içedir. Anlattığı dev masalının grotesk imgeleri, alaycı betimlemeleri ve sövgüsel/

hürmetsiz tabirleri itibarsızlaştırmaya, yüceliği sıradanlaştırmaya kitlenir. Bu yıkıcılık, Bakhtin'e göre karnavalesk halk mizahının kaçınılmaz özelliği olan müphemlikte; yani yaşamın doğumdan ölüme devridaiminde, tamamlanmamışlığında, çelişkili doğasında karşımıza çıkar (53-54). Örneğin, dev masalının ikinci kitabında "Pantagruel'in Fazlasıyla Şaibeli Doğumu" bölümünde Afrika'da başlayan bir kuraklığa atfen "İşte Pantagruel de o gün doğduğundan anası ona bu adı verdi. Çünkü 'panta' Yunancada 'her şey', 'ttgruel' ise Mağribi dilinde 'bozuldu' anlamına geliyordu. Bebeğin doğduğu anda, her şeyin altüst olmuş halde bulunduğunu belirtmek istiyordu" denir (2. Kitap/II. Bölüm) (Rabelais, tarihsiz: 240-243). Bu bölüm, ebelerin, doğum süreci ve doğduğu hali bir hayli tuhaf olan bu bebek devin nice mucizeler yaratacağı kehanetiyle biter. Annenin hayatı biterken çocuğun hayatı başlar; mevcut olanın bozulmuşluğuna karşı hayat yeni mucizelere gebedir. Bu mucizeler ise toplumda ezber bozacaktır. Böyle bir mucizeye, yine ikinci kitabın X.-XIII. bölümlerinde rastlarız. Buna göre, aldığı eğitimler ve kişisel becerileriyle Pantagruel, olağanüstü karanlık ve zor bir tartışmanın dava sürecindeki mantıksızlıklarını sorgular ve yeni bir dava süreci başlatır. Burada Pantagruel toplumda her mertebeden şahsiyetin dikkatini ve ilgisini çeker. Zira Pantagruel bu tartışmadaki üstün başarısıyla toplumun ve adalet sisteminin en saygın kişileri olan yüksek hâkimlerin, mahkeme başkanlarının, müsteşarların, maliyecilerin, sekreterlerin, avukatların, şehrin ileri gelenlerinin, doktor ve hukuk profesörlerinin tüm ego ve sofizmleri karşısında onların basiretsizliğini de teşhir ederek muteber bir konum kazanır (Rabelais, 2012: 63-82).

Böyle bir yıkıcılığa Pantagruel'in babası Gargantua'nın hayatında da rastlanır. Birinci kitabın XL. bölümünde papazların toplumsal konumuna sövgüsel bir taşlama hâkimdir. "Hiç anlamadıkları ilahileri, mezmurları habire mırıldanır dururlar... Tanrı bilir ya, bizim için dua etmiyorlar, yağlı çöreklerini, çorbalarını yitirmek korkusuyla dua ediyorlar," ifadelerinden de anlaşılacağı üzere onların işe yaramazlığı ve haliyle gereksizliği savunulur, samimiyeti sorgulanır (Rabelais, 2014: 182). Picrochole ve askerlerine karşı kazanılan galibiyetin akabinde, Gargantua'nın yenilmişlere yönelik söylevi de egemenlerin toplumsal konumu için yıkıcıdır (1. Kitap/L. Bölüm) (Rabelais, 2014: 221-224). Bu söylevde Gargantua, egemen güçlerin giriştiği savaşlardan kazanılan "şanlı başarı ve zaferlerin anıtsal kalıntısı olarak" cömertliği işaret eder (221-224). Sıradan insanları serbest kılar, hatta onlara maddi destekte bulunur ve hesabının bu savaşı kışkırtan danışman, kumandan, subay vesair yetkililerle olduğunu beyan eder. Gerek baba Gargantua'nın ve gerekse oğul Pantagruel'in bu maceralarında eğitim, adalet, din ve savaş gibi hayatın hiyerarşik örüntülerinin deneyimlendiği kurumlarda Ortaçağ'ın resmî hayattaki birikimlerini hedef aldığı görülür.

Toplumsal yergisindeki ikinci nirengi noktası olarak, Rabelais Ortaçağ'ın resmî hayatına karşı giriştiği yıkıcılığını Rönesans hümanizmasının özgürlük anla-

yışıyla koşut kurduğu "ütopyasıyla" bütünler: "Theleme Manastırı". Bu manastırda "İstediğini yap!" tek ve yegâne kuraldır. Yani özgür bir yaşam esas olandır. Bu manastırda eskinin köhneliğini, haksızlıklarını temsil eden "doymak bilmez hukukçular, avukatlar, kâtipler, mübaşirler, halk kemiricileri, fetvacılar, evrakçılar, yalancı sofular, namuslu yurttaşları tasmaya vuran yargıç eskileri" gibiler men edilirken "güler yüzlü, şakacı, şen şakrak, kötülükten arınmış ve bilge insanlar" baş üzerinde tutulur (1. Kitap/LIV. Bölüm) (237-240). Ortaçağ'ın soğuk resmîliğine ait kokuşmuş, sorumsuz ve adaletsiz örüntülerin aşıldığı bu yeni yaşam alanının harcı erdem, bilgi ve gülmedir.

Theleme'de hayatı hür irade, eğitim ve güçlü sosyal ilişkiler düzenler (1. Kitap/LVII. Bölüm) (247-248). Yasalar, tüzükler ya da kurallar yoktur. Zorlama ya da başkalarının isteklerinin tahakkümüne de yer yoktur. Zaten insan yaradılış gereği baskılara zorbalara direnir, köleliği ve boyunduruğu yıkmaya çalışır çünkü yasaklar insanı cezbeder. Kişiler kendi keyiflerine göre yaşar ve aralarında güçlü bir diyalog ve saygı tesis eder. Herkes nitelikli bir eğitimden geçer ve çeşitli hünerler kazanır. Herkes istediği her şeyi yapmakta özgür olduğu gibi bu manastırdan ayrılmakta da özgürdür. Theleme, Rönesans'ın düşünce iklimi içinde gelişen, halk mizahının dahil edildiği, eskinin tüm ayrıcalıklarını yıkan, eşitlikçi ve serbest bir hayatın mekânıdır. Baba Gargantua'nın o sıralar Paris'te bulunan oğlu Pantagruel'e dil, sanat ve bilim öğrenmenin öneminden bahseden mektubundaki; *"Ütopya, mart ayının on yedinci günü, Baban, Gargantua."* imzasıyla nitelediği şekliyle ütopyadır (2. Kitap/VIII. Bölüm) (Rabelais, 2012: 49-55).

Rabelais'nin toplumsal yergisinin son nirengi noktası, onun arkaik düşünce ve yaşam biçimini tasfiye etmeye yönelmiş ve herkes için yeni özgür bir dünya inşa eden bu dev masalındaki "tuhaflık"tır. Tuhaflık, Rabelais'nin zihniyet tarihinde nasıl konumlandırıldığı ile alakalıdır. Biçemindeki grotesk cinsellik, argo, terbiyesizlik ve abartıdan kaynaklanır. Michael Holquist halkın Rabelais'nin edebiyatından yansıyan grotesk siluetini "(...) ayran budalasından ziyade kâfirdir; akıllıdan ziyade kurnazdır; kaba sabadır, pistir ve fizikselliği sınır tanımaz; sular seller gibi içerek, tepsi tepsi sosis yiyerek cümbüş eder, dur durak bilmeden çiftleşir" şeklinde betimler (Holquist, 2005: 22). Bakhtin için, bu grotesk siluet, pazar meydanına özgü halk mizahının Rönesans'ın düşünce iklimiyle sentezine dayanır ve Rabelais'yi modern Avrupa yazının "şüphesiz en" demokratik yazarı yapar (2005: 28, 222). Nitekim Rabelais, yıkıcılığı ile resmî alanın otoritesini yıkarken ses verdiği karnaval gülüşüne tüm halkın gülüşünü dahil eder (Bakhtin, 2005: 38). Müesses nizamda dışlanmış olan gayri resmîliği yanına alarak ütopyasına ulaşır. Halka ait olana sanatında geniş bir temsil olanağı sunarken otoriterliğe, dar görüşlülüğe ve dogmaya tavrı katidir. Bu demokratik dünyasına rağmen, biçemi ilerleyen zamanların düşün dünyasında tuhaf kaldığı için Rabelais, Bakhtin'in iddiasına göre, "dünya edebiyatının bütün büyük ya-

zarları arasında en az popüler olanı, anlaşılanı ve takdir edileni" olarak kalmıştır (27-30).

Bakhtin'in tespitine göre, karnavalesk halk mizahı Rönesans'tan başlayarak akademik edebiyattan tecrit edilir (171-189). Halk kültürünün grotesk geleneğinin münasebetsizlikleri ve müstehcenliği kurulmakta olan yeni resmî düzende kendine yer bulamaz. Haliyle Rabelais'nin biçemi ve düşün dünyası da zamanla entelektüel çevrelere yabancılaşır. Yani onun dogmacı ciddiyetin karşısında kurduğu imgelerin yıkıcı niteliği çağlar boyu kendi özgünlüğü içinde kavranamaz. Dolayısıyla, adsız kitleler, yani halkın yeni resmi kurgudan tecrit edilirken Rabelais'nin edebî biçemi de modern dönemin entelektüel izleğinde müstehcenlik ve terbiyesizlikle özdeş ve tuhaf olarak nitelenir. Biçemindeki abartının farkında olsa gerektir ki Rabelais, karnavalesk mizaha dayanan sanatının nasıl anlaşılacağı üzerine *Gargantua*'da yazdığı önsözünde bu kavranma problemine karşın okuyucusuna uyarıda bulunur (2014: 6): "(...) hemen sanırsınız ki içlerinde yalnız alaylar, tuhaflıklar, gülünç uydurmalar vardır; (...) şakadan söylendiğini sandığınız şeyi daha yüksek bir anlamla yorumlamaya bakın."

Sonuç olarak, Rönesans hümanizmasının şafağında bir yanda Rabelais karnavalesk bir toplumsal yergi ile özgürlüklerle donanmış kendi özgün ütopyasına girmeye çalışır. Diğer yanda, Michel'in (1984) Orta Neolitik Çağ'dan başlattığı ve Ortaçağ'ın katı denetimleriyle iyiden iyiye pekişen kadının boyunduruk altına alınış öyküsünde bir Rönesans ruhu yaratma çabası gelişir. Hatta de Pisan da hayalindeki "kadınlar kenti"nde başka bir ütopya inşa eder ve bu ütopyada kadınların erkeklerle eşit koşullarda kurulmuş toplumsal varlığı esastır. Graus'un (1967) Ortaçağ ütopyaları ile modern zamanların ütopyaları arasında yaptığı karşılaştırma üzerinden bakıldığında hem de Pisan hem de Rabelais ütopyaları ile modern döneme aittir. Zira onlarda Ortaçağ'ın ütopya anlayışına yerleşik, eski zamanların yüceltilmiş ve ilahi kisvelerle karılmış toplumsal düzeni yoktur. Onlar geçmişte kalan, insanların günahkârlığıyla kaybettikleri ilahi güzel dünyanın kutsal bir müdahaleyle geri dönüşünü beklemez. Alışılmış toplumsal sınırların dışına çıkarlar. Modern çağın ütopya geleneğine adım atarak yüzlerini geleceğe dönerler. Buna göre, gelecek, güzel ve hür dünyanın olacaktır. İnsanlık var olan bozulmuş hayatı terk edecek ve yepyeni bir toplumsal düzeni aklın kılavuzluğunda kuracaktır. Bu uğurda koşullar da dışarıdan, tesadüfi ve kendiliğinden gelişmez. Artık insan bizzat eyleyen olacaktır. Gelecek böyle bir tabloda ideal bir toplum düzenine gebedir.

Özgürlüğe uzanma gayretindeki bu çığır açıcı devinimlerin üzerinden asırlar geçer ve Joan Kelly (1984) Rönesans dönemi için hâkim tarihsel algıları sarsan sorusunu sorar: *Kadınların bir Rönesansı var mıydı?* Kelly cevabı kendi verir: *Hayır!* Zira cinsiyet rolü kavramı üzerinden yaptığı okumayla, Rönesans toplumunda yükselen burjuvazinin dönüştürdüğü sınıfsal ilişkilerde kadının konumunun iffet ve pasiflik bağlamında pekiştirildiğini çözümler. Kelly'ye göre, Rö-

nesans düşüncesinde, burjuva yazınının eğitim, aile ve toplumsal alan üzerine geliştirdiği fikirler; eril kamusal alan ile dişil domestik alan ayrımı yaratarak kadının bağımsızlığını inkâr eder (1984: 21). Dolayısıyla, Ortaçağ'ın mirasıyla özel alana konumlandırılmış kadın için cinsel ve aileye dair yargıların Rönesans dönemi koşullarında yeniden üretildiği söylenebilir. Örneğin, kadının yeni düşünce ortamındaki toplumsal varlığı yine (baba ve koca gibi) bağlı ve bağımlı olduğu erkeğe dayandırılır; asli toplumsal rolleri aile ve annelik üzerine kurulur (Hufton, 2005). Ayrıca, kadınların eğitiminde nicel bir artış olur ama alınan eğitimin içeriği kadınlığın geleneksel rollerine uygun şekilde tanımlanır. Kadının eğitim hayatı sıkı bir denetim altında tutulur. Buna rağmen, Rönesans döneminde kadının eğitim olanaklarını tartıştığı çalışmasında Sonnet'in (2005) vurgusuyla kadın mücadelesi durağan değildir. Zira tüm denetim mekanizmalarına ve nitelikle alakalı kısıtlarına rağmen bilhassa 17. ve 18. yüzyıllarda büyük bir artış gösteren kadın okuryazarlığı, dolayısıyla aydınlanması için geri dönüşsüz bir süreç başlamıştır. Yani, kadınlar için de bir Rönesans'ın olması için mücadelede mesafe katedilmiştir. Peki, Rabelais toplumsal hayattaki bütün hiyerarşileri, kurulu düzeni karnavalesk bir yergiyle yıkarak kendi özgür dünyasına doğru yol alırken kadınların toplumsal varlığına dair yükselen itirazlarla buluşabilmiş midir?

Rabelais'nin dünyasında kadınlık

Rabelais, *querelle des femmes* hareketinin çağdaşıdır. Peki, bu kavganın Rabelais'nin dünyasında bir karşılığı olmuş mudur? Daha önce belirtildiği üzere, Rabelais'nin özgürlük anlayışında Theleme Manastırı idealinin "İstediğini Yap!" düsturu merkezîdir. Bu ütopik dünyada kadın da her istediğini yapabilir mi? Rabelais'nin "Theleme"sinden Pisan'ın "Kent"ine giden bir yol var mıdır? Bu bölüm, kadının Rabelais'nin masalındaki konumunu ve özgürlük alanını, *querelle des femmes* hareketinin gündemini de göz önünde bulundurarak çözümlemeye çalışacak. İlk olarak, kadının masalın olay örgüsünde ve Theleme Manastırı'nda nasıl konumlandırıldığı çözümlenecek. Yapılan çözümleme ışığında Rabelais'nin *querelle* ile olumlu ya da olumsuz bir diyalog kurup kurmadığı tartışılacak. Tespitlerimiz, son aşamada, Rabelais'nin dünyasında kadınların özgürlüğe uzanma olanakları üzerine bir değerlendirme yapma olanağı tanıyacaktır.

Kadının Rabelais'nin masalındaki varlığını "öykü-dışı konum (*extradiegetic*)" (Hodges, 2011: 175) ve "grotesk" (Bakhtin, 2005: 269-270) kavramlarıyla tartışmak mümkündür. İlk olarak, "öykü-dışı"dırlar çünkü masal erkeklerin dünyasında geçer. Gargantua ve Pantagruel'in, yaşadıkları sosyal çevreyi tanıması ve sorgulamasına dayanır. Baba ve oğul, hem yerleşik düzenin manasızlıklarını teşhir eder hem de Rönesans'ın düşün iklimiyle uyumlu yeniliklere imza atar. Kadınlar temel meselenin bir parçası olarak değil, cinsellik, evlilik, doğurganlık ve

çocuk bakımı gibi temalara dayanan rollerle sahneye çıkar. Bazı kadınların olay örgüsüne dişil rollerin ötesinde daha etkin işlevlerle dahil edildiği de görülür. Bu kadınlar ise bağlamın dışında, kendi ayrık dünyalarında yaşar. Her durumda, kadınlar bu dev masalın olay örgüsünün merkezine nadiren çıkar. Dahası, beş kitaptan oluşan masalda, bölümler boyu hiçbir kadın figürüne rastlanmaz. Esasen onlar bu dev masalında dışta bir konumdadırlar.

Masalın sayılı kadın kahramanlarından Gargantua'nın annesi –Gargamelle– masalın ilk kitabında evliliği, hamile kalışı, hamileliğindeki doymak bilmezliği ve sıradışı doğumu ile dişil rollerini ifa eder ve sahneden sessiz sedasız ayrılır (1. Kitap/III.-VI. Bölüm) (Rabelais, 2014: 21-35). Gargamelle'in ölümü "(...) kaldı ki o da, öteki kadınlar da pek umurumda değil" ifadeleriyle uzunca bir aradan sonra ilan edilir (1. Kitap/XXXVII. Bölüm) (169). Benzer şekilde, ikinci kitapta Pantagruel'in annesi –Badebec– de doğum esnasında ölür. O da, eşi Gargantua'nın bir yanda dul kalışıyla çektiği acı diğer yanda doğan oğlu ile bulduğu avuntu eşliğinde sahneden ayrılır (2. Kitap/III. Bölüm) (Rabelais, 2012: 21-23). Ayrıca, Parisli zengin bir hanımefendi Panurge'un aşkına ve cinsel isteklerine konu olarak masala girer. Cinsel taleplerine karşılık vermediği Panurge tarafından trajikomik şekilde cezalandırılarak rolünü tamamlar (2. Kitap/XXI.-XXII. Bölüm) (131-142). Üçüncü kitapta Panurge'un bir yanda evliliğin konforu ve diğer yanda evleneceği kadın tarafından "boynuzlanma" korkusu sebebiyle yaşadığı çelişki ise (3. Kitap/IX. Bölüm) (Rabelais, tarihsiz: 414-417) Ortaçağ kadınının evlilik kurumu ve iffet sınavı üzerinden yaşadığı varoluş problemini hatırlatır. Bu örnekler kadının Rabelais'nin masalında cinsellik ve doğurganlıktan ibaret biyolojik işlevleriyle temsil edildiğini, olayların merkezinde yer almadığını gösterir. Aslen erkeklere ait bir yaşam alanındaki varlıkları, eril zihniyetin tayin ettiği görevlerle sınırlıdır.

Üçüncü kitapta ve devamında masala dişil rollerin ötesinde etkin konumlarıyla dahil olan kadınlar da göze çarpar. Panurge'un "boynuzlanma" korkusu üzerine başlayan falcılık maceralarında kehanetine başvurulan Panzoust büyücüsü ve kutsal şişe kâhini Bacbuc rahibesi; yol üstünde karşılaşılan birkaç kraliçe böylesi kadınlardır. Panzoust büyücüsüne üç günlük yoldan sonra; Bacbuc rahibesine büyük gemilerle, kalabalık bir ekiple yapılan denizaşırı bir yolculuk sonrası ulaşılır (4. Kitap/XVII., XLIX. Bölüm) (Rabelais, tarihsiz: 458, 600-605). Dördüncü kitap, Bacbuc rahibesine ulaşmak için yukarı Hindistan'a yapılan yolculuktaki maceralar üzerine kuruludur. Misafirperver ve cömert kraliçe Niphleseth ve kızı, Aristotales'in torunu ve müziğiyle hastaları tedavi eden Kraliçe Entelechy ile Bacbuc rahibesine giden yolu aydınlatmada yardımcı olan fener ülkesi kraliçesi Pantagruel ve filosunun karşısına yol üzerinde çıkan erk sahibi kadın kahramanlardır (4. Kitap/XLII. Bölüm ve 5. Kitap/XIX.-XX.,XXXIII. Bölüm) (Rabelais, tarihsiz: 761-762, 893-900, 946-948). Bu kadınların öykü-dışılığı dev kahramanların yaşam alanının uzağında bulunmalarından ileri gelir.

Yani, dev kahramanların dünyasına çok uzaktırlar. Hatta üçüncü kitaptan itibaren tüm masalın yörüngesini belirleyen Panurge'un evliliğe dair çetrefil meselesini çözüme kavuşturan Bacbuc rahibesi en uzakta; yer altında, dünyadan kopuk bir yerdedir. Ayrıca, masaldaki varlıkları bir erkeğin –Panurge'un– evliliğe dair çelişkilerinin yörüngesinde kuruludur. Kendi gündemlerini yaratamazlar.

İkinci olarak, Rabelais'nin dünyasında kadınlar masala dahil oldukları yerde "grotesk"tir. Kadınlık beden üzerinden grotesk bir argoyla yansır. Panurge'un kadınlarla ve kadınlık imgesiyle etkileşimi, Rabelais'nin grotesk kadın anlatısının feminist açıdan çokça tartışılan örneklerini oluşturur. Panurge'un Paris'in duvarlarını kadın cinsel organlarıyla inşa etme fantezisi[4] ve kendisini reddeden Parisli hanımefendiye kurduğu tuzak (2. Kitap/XXII. Bölüm) (Rabelais, 2012: 137-142) çarpıcı ve kışkırtıcı örnekler arasındadır. Yine Panurge'un üçüncü kitapta başlayan ve masalın sonuna dek süren evlenmeye dair çelişkisi ve bu çelişkiyi çözmeye yönelik maceraları, Rabelais'de kadınlık durumu üzerine tartışmalara sıkça konu olur. Panurge evlenirse eşi tarafından "boynuzlanacak" mıdır? Bu muammayı çözmek için danıştığı fizikçi Rondibilis'nin kadın nefretini (*misogyny*) çağrıştıran yorumları Rabelais'ye yönelik feminist eleştirinin odak meselelerindendir. Rondibilis'nin görüşüne göre evlilik erkek için boynuzlanmanın yolunu açan bir kumardır çünkü kadın sadakatsiz, vefasız ve kusurlu doğası gereği tüm kurnazlığıyla kocasına karşı ikiyüzlüdür (3. Kitap/XXXII. Bölüm) (Rabelais, tarihsiz: 529-534).

Kadınların Rabelais'deki grotesk temsilleri ve koşut olarak öykü-dışılıkları, *querelle*'le de ilişkilendirilerek derin tartışmalara konu olur. Olumsuz görüş ileri süren taraf, onun dünyasındaki kadın imgesinde aşağılayıcı, cinsiyetçi, indirgeyici, hatta kadın nefreti uyandıran bir yaklaşım bulur. Floyd Gray'a göre, *querelle*'in modern tarihi Abel Lefranc'ın masalın üçüncü kitabı üzerine yaptığı çalışmayla keşfedilmeye başlar (2004: 15, 21). Lefranc, bu çalışmasında, Rabelais'yi ve üçüncü kitabını hem *querelle* içinde anti-feminist kampta konumlandırır hem de kadın nefreti kavramıyla ilişkilendirir. Wayne C. Booth da (1982), bu kampın tersyüz eden fikirlere sahip isimlerindendir. Bakhtin'in "diyalojik imgelem (*dialogical imagination*)" kavramından yararlanarak edebiyat eleştirisinde özgürlüğün sınırlarını tartışırken yine Bakhtin'e ait aşağıda göreceğimiz görüşlere karşı gelir. Booth'a göre masalda kadınların ikincil varlıkları, bakış açılarının silik oluşu ve diyaloglara erkek istemedikçe girmeyişi Rabelais'nin onlara yaptığı bir haksızlıktır (1982: 64-66). Rondibilis'nin aşağılayıcı kadın görüşü ve Panurge'un Parisli hanımefendiye kurduğu tuzakla şehrin bütün köpekleri-

4 Uzma tarafından yapılan Türkçe çeviride, "Bu ülkenin kadınlarının kap kaçağının..." olarak ifade edilir (Rabelais, 2012: 94). Urquhart ve Motteux tarafından yapılan İngilizce çeviride ise "kallibistris, or contrapunctums of the women of this country" ifadesi kullanılır (2. Kitap/XV. Bölüm) (Rabelais, tarihsiz: 295). Williams ise (1994: 192), Shakespare ve Stuart edebiyatında cinsel tabirler üzerine sözlüğünde Urquhart'ın, Rabelais tercümesinde "kallibistris" ya da "contrapunctum" tabirlerini kadınların cinsel bölgelerine karşılık kullandığını belirtir.

nin bu hanımefendinin üzerine idrar yapması gibi vakalar da burada devreye girer. Booth'un ifadesiyle, bu vakalar, yazıldıkları dönemin halk mizahı anlayışında ne ifade ettiğinden bağımsız olarak, kendi zamanımızda ve hayatımızın içinde rahatsızlık uyandırır (72).

Diğer taraf ise, dönemin entelektüel atmosferinde kadına özgün ve özgürleştirici bir anlayış geliştirdiğini savunur. Bu görüşü benimseyen entelektüeller için Bakhtin'in değerlendirmesi esin kaynağıdır. Bakhtin, Rabelais'nin III. kitabını *querelle des femmes*'in bir yankısı olarak niteler (2005: 266). Bu yankı Rabelais'in *querelle*'deki konumu ile ilgilidir. *Querelle*'de o dönem kadınların ve evliliğin doğası üzerine iki karşıt gelenek vardır. Bakhtin Rabelais'nin bu iki gelenek arasındaki çatışmada yalıtık kaldığını söyler (267-270). Bir yanda Platoncuların yüceltme ve ciddiyetten beslenen "idealize eden geleneği" vardır. Platoncu anlayış Rabelais'nin dünyasına uzaktır çünkü onun soyut, idealist ve ciddi yaklaşımı Rabelais'nin karnavalesk güldürüye dayanan yıkıcılığıyla ve bedenselliğiyle açıkça uyumsuzdur. Platoncuların ciddiyeti gülmenin potasında eriyemez. Diğer yanda otantik olarak popüler komik anlayışa dayanan ama kadınlara karşı Ortaçağ'ın olumsuz anlayışından kopamamış "Galya geleneği" vardır. Bu geleneğin hem komik oluşu hem de Ortaçağ'ın zihniyetinden beslenişi içinde barındırdığı iki zıt düşünce hattından ileri gelir: *popüler komik eğilim* ve *çileci eğilim*. Popüler eğilim için, Rabelais'nin dünyasıyla da uyumlu olarak, kadın müphemdir ve maddi bedensel alt bölgelerle ilişkilidir. Çileci eğilim ise zaten Ortaçağ Hıristiyan öğretisinden beslenir ve kadını günahla özdeşleştirir. Galya geleneğinde Hıristiyanlığın çileci yorumu, dönemin yükselen ahlâkçı soyut düşünceleriyle birlikte, popüler komik eğilimin kadın için ürettiği müphemliği ve bedenselliği bozar. Kadını günaha eşitleyen, onu günahın ete kemiğe bürünmüş sureti olarak gören katı kaideler tekrar sahneye girer. Dolayısıyla, Rabelais'nin dünyası Galya geleneğinin çatısında kadına dair ortaya konulan yaklaşımla uyuşamaz. Sonuçta, Rabelais dönemin hararetli tartışması *querelle* içinde yer almaz, kendi özgün pozisyonunu belirler.

Bu bağlamda, Bakhtin, Rabelais'nin grotesk üslubunun kadını indirgeyen, aşağılayan ya da kadın düşmanlığıyla özdeş bir duruma tekabül etmediğini savunur. Tam tersine, bu üslup onun özgün edebiyat üretiminde maddi bedensellik ilkesiyle ilişkilidir ve olumludur. Bütün imgeler ve olaylar ölmekte ve doğmakta olanın çelişkili birliğine, yani müphemliğe dayanır; karnavalesk bir havada sunulur (Bakhtin, 2005:245). Bedenin alt bölgeleri de bu müphemliğin bir parçası olarak hem eskiye dair kutsal ve yüceltilmiş olan her şeyi indirger hem de doğurganlık özellikleriyle geleceği simgeler (114, 402, 410). Sanders da Bakhtin'le hemfikirdir. Rabelais'nin gülmeyi belden aşağı çekerek zihinden maddeye ve nükteden açık saçıklığa yöneldiğini; bu şekilde terkibi önce bozduğunu, sonra da yeniden inşa ettiğini savunur (Sanders, 2001: 231). Bu görüş, kadının dev masalındaki izdüşümünü Rabelais'nin ciddiyetin soğukluğundan

beslenen iktidarı yıkma ve yerine yeni bir ütopik özgürlük kurma anlayışı ve çabasıyla bağdaştırır. Dolayısıyla, masala yansıyan kadın imgelemi Theleme ütopyasına giden sürecin bir parçasıdır.

Görüldüğü üzere, Rabelais'nin daha önce "tuhaf" olarak çözümlediğimiz üslubuyla kurulan kadın imgelemi için literatürde iki karşıt düşünce, haliyle iki soru vardır. Kadının Rabelais'deki kuruluşu cinsiyet ayrımına ve kadını aşağılamaya, hatta kadın nefretine tekabül eder mi? Yoksa sadece komik bir biçem geliştirerek Theleme ütopyasına uzanan yolda tahakkümleri yıkıcı, itibarsızlaştırıcı bir işleve mi sahiptir? Burada, Rabelais'nin karnavalesk toplumsal yergisinde kadınların yerini sorgularken bazı noktaları göz önünde bulundurmak gerekir. İlk olarak, Rabelais yalnız kadın bedenini değil, erkek bedenini de grotesk üslupla imgeler. Alaycılığında kadınlar yalnız değildir. Örneğin, Ortaçağ'ın kadın açısından zaruri doğurganlık ve kabul görmeyen cinsel haz arasındaki çelişkiye dayanan cinsellik anlayışında ezber bozar. Gargamelle'nin gebe kalışını "(...) ikisi sık sık iki sırtlı bir hayvan oluyorlardı, yağlarını keyifle sürtüştürerek; o kadar ki hatun güzel bir oğlana gebe kaldı" ifadeleriyle anlatır ve kadının cinsel hazzını normalleştirir (1. Kitap/III. Bölüm) (Rabelais, 2014: 21). Altı çizilmesi gereken ikinci nokta; kadın imgesi masalda hem pozitif hem de negatif tanımlamalara konu olur. Bu da, yukarıda aktarılan tartışmada her iki tarafın da masalda lehte ve aleyhte kullanabileceği malzemeler bulabileceğini gösterir. Bu durumda belirli imgelere odaklanarak bir yargı geliştirmekten ziyade, Terry Eagleton'dan hareketle (2014: 17-18), masala bütünlüklü bir yaklaşım geliştirmek ve bu imgeleri ait oldukları tarihin ve toplumsal sürecin içinde kavramak anlamlı olacaktır.

Booth'un söylediği şekliyle Rabelais'nin günümüz bilinç dünyasında kadın nefreti ve aşağılama ifade etmesi halini düşünelim. Aradan geçen dört asrın mirasıyla yoğrulan günümüz düşün dünyasında nefret ve aşağılama anlamına gelse dahi, Rabelais'nin çizdiği çerçeve o zamanının koşulları içinde kadın düşmanlığına tekabül eder mi? Rabelais'nin kendi döneminde kadın düşmanı entelektüel üretim yapmayı amaçlamış olması farklı şeydir, onun entelektüel mirasının çağlar boyu dönüşen algılarımızda ve yargılarımızda bu anlamları kazanmış olması farklı şeydir. İkinci durum onu doğal olarak cinsiyet ayrımcısı yapmasa gerektir. Bakhtin, Rabelais ve edebiyatının zaman içinde nasıl farklı anlamlar yüklendiğine dikkat çeker (Bakhtin, 2005: 127-128, 134). 17. yüzyıldan itibaren karnavalesk mizahın edebiyattaki yeri değişmeye başlar ve Rabelais tuhaf ve münzevi bulunur. 18. yüzyıldan itibaren de maddi bedensellik ilkesi özel bir hayat ilkesine indirgenir ve Rabelais iyice anlaşılamaz hale gelir. Bakhtin'in tespitinden Rabelais'nin, yaşadığı ortamla diyalojik olarak inşa ettiği özgün dünyasından koparıldığı anlamı çıkar. Hatta Milan Kundera, Rabelais'nin Tanrı'nın gülüşünü duyarak ilk büyük örneğini verdiği ve en Avrupalı sanat olan roman sanatının mizah duygusundan doğan ruhunu Avrupa'nın anlayamadığını ilan eder (2014: 148-150).

Üstelik Rabelais'yi onun zamanında bir karşılığı olmayan *queer* teori ve psikanaliz çerçevesinde değerlendirerek ondaki kadın, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet meselelerini oldukça farklı bağlamlara taşıyan araştırmacılar da vardır. Örneğin, Carla Freccero'ya göre (2011), Rabelais'nin dünyasına heteronormatif kabullerin dışında bir yaklaşım, Pantagruel ve Panurge'un uzun dostlukları gibi vakalardaki *queer* potansiyelinin açığa çıkarılmasını sağlayacaktır. Lawrence D. Kritzman ise (1991), Rabelais'de eril öznelliğin inşasını psikanalitik olarak Rondibilis vakası üzerinden incelediği çalışmasında çarpıcı çözümlemeler geliştirir. Kadındaki kontrol edilemez libidinal enerjiden kaynaklanan aldatma eğilimiyle ilintili aşağılayıcı dil ve çözümlemelerde kadın nefretinin kinaye edildiğini söyler. Yani, masala yansıyan kadın nefreti ve aşağılayıcı dil Rabelais'nin kadınlara yönelik tutumunu göstermez. Kritzman, Rondibilis vakasında Panurge'un histerisini cinsiyet temelli iktidar çatışmasıyla ve dolayısıyla erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü güvence altına alma gayretiyle ilişkilendirir (1991: 29-44). Bu örneklere atıfla, Rabelais'nin toplumsal cinsiyet meselesini çağının çok ötesine uzanan bir düzlemde ele aldığını da iddia etmek mümkün hale gelir.

Görüldüğü üzere, öykü-dışılık ve grotesk kavramları ışığında çözümlediğimiz Rabelais'nin dünyasında kadınların konumu karmaşık bir entelektüel tartışmaya konudur. Bu noktada, kadınlığın onun dünyasındaki izdüşümü için kabaca olumlu ya da olumsuz nitelemesi yapmak yerine Rabelais'nin bir geçiş döneminin hem tanığı hem de mimarı olduğunu hatırlamak gerekir. Eagleton, edebî biçimlerin yeni bir izlek üzerinde evrilirken eskinin izlerini de barındırdığı tespitini yapar (2014: 41). Bu çerçevede, Rabelais'nin masalının da Rönesans zihniyetinin şafağında eski ile yeninin diyalektiğini yansıttığı değerlendirilebilir. Masalın kadın imgeleminde Ortaçağ'ın ruhuna uygun bir öykü-dışılık vardır. Kadın ya dişil meseleler ile ya da erkek kahramanların etrafında gelişen olay örgüsü gerektirdiğinde var olur. Dahası örneğin Panurge'un duygularına karşılık vermeyen Parisli hanımefendinin deneyimlediği gibi bir grotesk ceza ya da benzer hadise de bir kadın tarafından bir erkeğe yaşatılmaz. Bununla birlikte masalın kadınları Ortaçağ'ın zihniyetine yabancı, Rönesans'ın ruhunda karşılık bulan bir konuma da erişebilir. Vurgulanarak ifade edilmese de, onların bu masalda özgürlüğe uzanabildikleri görülür.

Rabelais'nin masalında kadın Theleme Manastırı'na girer. Yani, kadına ütopik özgürlüğün kapıları aralanır. Peki, nasıl ve hangi koşullarda? Manastır, bütün öbür tarikatlara karşıt bir dünya görüşüne dayanır. Bu sebeple, diğer tüm kadın manastırlarına erkek kabul edilmezken Theleme'de "erkek olmayınca kadının, kadın olmayınca erkeğin alınmaması" ilkedir (1. Kitap/LII. Bölüm) (Rabelais, 2014: 230). Erkeklerin geçmişteki kendinden menkul hegemonik varlıkları Theleme'de kadınların varlığına bağlanır. Dolayısıyla, Rabelais'nin hayalindeki dünyada toplumsal cinsiyet eşitliğini çağrıştıran bir kadın-erkek birlikteliğinin arzu edildiği söylenebilir. Bu, Ortaçağ zihniyetine açıkça yabancı bir açı-

lımdır. Yine geçmişten farklı olarak, kadınların isteyebildiği, tercih edebildiği ve seçebildiği görülür. "Erkeklerle kadınlar arasında öyle bir uyumluluk vardı ki, her gün birbirlerine uygun kılıkta ortaya çıkarlardı ve bu konuda yanılmamaları için bazı soylu kişiler erkeklere kadınların o gün ne giyeceğini bildirmekle görevliydi. Çünkü her şey kadınların isteklerine göre düzenlenirdi" ifadeleri Theleme'de sosyal yaşantının düzenlenişinde kadınların etkin bir konum kazandığını gösterir (1. Kitap/LVI. Bölüm) (245). Ayrıca, bu Manastır'da kadınların erkeklerle evlenmesi ve özgür yaşaması; istemeleri halinde de Manastır'dan ayrılabilmesi kabul edilir. Kadınların toplumsal statüsü üzerine geçmişin ataerkil tahakkümlerinden kopuşunu işaret eden bir başka örnek de "karısını hapsedip cinlere başvuranlar"ın Theleme'ye alınmayacaklar listesine kaydedilmesidir (1. Kitap/LIV. Bölüm) (238). Thelemelilerin meziyetlerini tanımlarken de kadınların erkeklerle aynı eğitimi alacakları ve aynı becerileri kazanacakları kabul edilir.

Diğer taraftan, Theleme'deki hayatın kurgusu bir bütün olarak değerlendirildiğinde kadınların yeri için geçmişin izlerinin tamamen silinmediği, hâlâ sürdüğü görülür. Theleme'de kadınlar bölüğünün mekân düzenlemesi ve kadınların gündelik meşgaleleri; süslenme, giyinip kuşanma, eğlenme ve erkeklerle münasebetler gibi hususlarla ilişkilendirilerek anlatılır. Bu durum, kadınların gündeminin hâlâ erkek egemen anlayışın onlara yüklediği sosyal roller üzerinden kurulduğunu gösterir. Kamusal meselelerde kadınların bir rolünün olup olmayacağı açık değildir.

Bir başka mesele de sınıfsaldır. Theleme'ye "üstün soylu bayanlar"ın buyur edilişi ve onların günlük hazırlığında hizmetçi kadınların altı çizilen ustalığı (1. Kitap/LIV., LVI. Bölüm) (239, 245) Theleme'nin özgür atmosferine sınıfsal ayrımların girebildiğini gösterir. Dahası, Theleme "okumasını, yazmasını, türkü söylemesini, ahenkli çalgılar çalmasını, beş altı dil konuşmasını ve bu dillerde şiir veya düzyazı yazmasını bilmeyen hiçbir kadın ve erkek" yoktur (1. Kitap/LLVII. Bölüm) (248). "Soyluca eğitilmiş"lerin mekânı olan bu Manastır'da kadınların da erkekler gibi savaşçı şövalye olabileceği kabulüyle "hür kadınlara yakışır işler" de mevcuttur (248). Bu vasıflıların kılık kıyafetleri ise "işçiler, terziler, sırmakeşler, kadife dokumacıları, döşemeciler, koltukçular" tarafından her daim hazır edilir (1. Kitap/LVI.-LVII. Bölüm) (245-248). Bu durumda, Theleme'de özgürlüklerin belirli kaidelerinin ve sınırlarının olduğundan bahsedilebilir. Üstelik bu sınırlar bir yandan kadınlar için Ortaçağ'ın mirasıyla harmanlanıp, diğer yanda gelecek zamanların sınıf temelli çatışmalarına uzanabilir.

Sonuç

Çalışmanın başında değindiğimiz üzere, özgürlük anlayışının Avrupa zihniyet tarihindeki seyri üzerine değerlendirmesinde Braudel (2006), Rönesans ile başlayan tarihsel kırılmaya dikkat çeker. Bu kırılmada belirli ayrıcalıklı kesimlerin

istifade ettiği hak, hukuk ve ayrıcalıklara tekabül eden özgürlük anlayışından bireylerin özgürlüklerine doğru zihinsel bir kopuş vardır. Braudel'in bu tahlilinin tartışmamıza sunduğu perspektifle, bu çalışmada Rabelais'nin karnavalesk toplumsal yerginin yıkıcılığı, ütopyacılığı ve tüm tuhaflığının Rönesans'ın bireysel özgürleşme idealine önerdiği ufkun izlerini sürdük. Kadının bu izlerdeki varlığını, Rabelais ile çağdaş kadın hareketi *querelle des femmes*'in kurduğu mücadele gündemiyle ilişkilendirerek aradık. Yaptığımız çözümlemelerden hareketle, aşağıda, hem bazı çıkarımlarda bulunmaya hem de yeni tartışmalara ilham verebilecek yeni sorular sormaya çalışacağız.

Rabelais, edebiyatına işlediği karnavalesk gülmeyi toplumsal ilişkilerin hiyerarşik örüntülerini yıkmak için araçsallaştırır. Bakhtin'in ifadesiyle (2005: 127), "o dönemde halka yalnızca, gayri resmi gülmeden yararlanarak yaklaşılabiliyordu; çünkü (...), insanlar ciddiyetten kuşkulanıyordu, içten ve özgür hakikati gülmeyle ilişkilendirmeye alışkındı". Dahası, kalabalıkların gülme ile özgürlük arasında kurduğu bu ilişki, Rönesans edebiyatının içkin bir parçasıdır ve bu durum "en görkemli dışavurumunu Rabelais'nin romanlarında" bulur (124). Bu noktada, Rabelais'nin, halk mizahının karnavalesk atmosferi üzerine kurduğu biçemin yerleşik iktidar örüntüleri açısından ezber bozduğu değerlendirilebilir. Toplumsal hayatın var olan kurgusunu tepetaklak eder ve yerine özgürlükler âlemi Theleme Manastırı'nı tesis eder. Kurduğu bu ütopik dünyada ilkesel olarak herkes istediğini yapabilecektir. Ya kadınlar?

Rabelais dönemin kadın hareketine mesafelidir. Geç Ortaçağ'da doğan, yüzyıllara yayılan ve Avrupa'nın genelini etkileyen *querelle des femmes* kadınların çağlar boyu hapsedildiği ataerkil sınırlara güçlü bir itirazdır. Bu itiraz kadınların tarihsel-toplumsal varlıklarını daha eşitlikçi ve özgürlükçü bir düzlemde yeniden inşa etme çabasıdır. Dolayısıyla, tarihsel bir kırılmadır. Öyle ki, feminist kuramın kökleri *querelle*'in entelektüel atmosferine dayandırılır. Dahası Rabelais'nin dönemine kadar çığır açan izler de bırakmıştır. Bakıldığında *querelle* de, Rabelais de ezber bozan bir yaklaşıma ve özgür bir dünya idealine sahiptir. Bununla birlikte, Rabelais bu entelektüel akıma mesafelidir. Bakhtin'in yaptığı çözümleme bağlamında, Rabelais karnavalesk mizaha dayanan biçemini dönemin kadın hareketinin perspektifinden ayrıştırır.

Üstelik bu esnada *querelle*'in öncüsü Christian de Pisan kadınlar için erkek tahakkümünün yıkıldığı ve erdem ile bilgelik temelinde eşitlikçi bir yaşam alanı olarak bir "kadınlar kenti" önerir. Bu kentin, "Geç Ortaçağ'da başlayan ve bugün de devam etmekte olan feminist ütopyacı yazının" başlangıcını simgelediği ve feminist hareketin yaratıcılık ve hayal gücüyle direnişinin tarihsel sürekliliğini gösterdiği kabul edilir (Johns, 2017: 248, 251). Bu noktada, Rabelais'nin ütopyası Theleme'nin, onun bütün eserlerine yansıyan kadın imgesi ile birlikte düşünüldüğünde, çok daha önce Pisan'ın hayal ettiği ve bir kadının bilinç dünyasını yansıtan ütopik kent ortamının gerisinde kaldığı açıktır.

Peki, kadınlığın Rabelais'nin dünyasındaki, dönemin kadın hareketinden yalıtık izdüşümü üzerine ne söylenebilir? Burada Rabelais'nin dev masalındaki olay örgüsü ile ütopyası arasında bir kıyaslama anlamlı olacaktır. Masal boyunca öykü-dışı ve grotesk bir bağlamda tutulan kadınların bir defa ütopya inşa edildiğinde kamusal alana çıkabilen, kendi tercihlerini yaşayabilen, ehil bireyler olabildiği görülür. Bu noktada, masalı hayatın olağan akışı gibi düşünürsek Rabelais'nin, kadınları hayatın içine dahil etme güçlüğünü belirgin olarak yaşadığını söyleyebiliriz. Kadın, toplumsal hayatın Ortaçağ'daki ataerkil kurgusunda olduğu gibi, masalda da kamusal alana çıkamaz. Bu da Rabelais'nin masalın akışında herkesin istediğini yapabileceği özgürlük anlayışından koparak eril zihniyetin isteyebileceği bir yörüngeye yaklaştığını gösterir. Yani, masalda kadın için bir kapsayıcılık sorunu olduğu ileri sürülebilir. Onun dünyasında kadın öncelikli değildir. Hatta kurduğu kadın imgelemi için literatürde genel kabul görmüş bir "yokluk (*absence*)", görünmezlik vardır. Ayrıca, kadının masal boyunca edinebildiği konum ya doğurganlık ve cinsellik gibi biyolojik rollerle ilintilidir ya da olay örgüsünün dışında kurulmuştur.

Kapıları sonsuz bir özgürlüğe açılan ütopyaya eriştiğinde ise Rabelais, kadınları hayata dahil etme güçlüğünü masaldaki kadar derin yaşamaz. Theleme'nin "İstediğini Yap!" düsturundan kadın da faydalanır. Kadınlar tereddütsüz içeri buyur edilir. Erkeklerle koşut birtakım hak ve olanaklara kavuşur. Burada da "Hangi kadın?" sorusu önem kazanır. Zira Rönesans'ın düşün ikliminin bir meyvesi olan Theleme'de sınıfsal eşitsizliklere geçit vardır. Soylu ve halktan ayrımının ütopik dünyaya –üstelik sadece kadınlar için değil, erkekler için de– girebildiği görülür. Ütopik özgürlüğün harcında gelecek dönemlerin sınıf mücadelelerine uzanan toplumsal çelişkilerin olması ilginçtir. Bu, Rabelais'nin hem eskinin direncini hem de yeninin sancılarını bir arada barındıran bir ütopya kurduğunu, kadının da böyle bir ütopyaya girdiğini gösterir. Yine de kadın açısından ütopyanın koşullarının masalın olay örgüsünden daha tercih edilebilir olduğunu vurgulamak gerekir.

Sonuçta, Rabelais'yi Tanrı'nın gülüşünü duyarak ilk büyük Avrupa romanına can veren yanıyla ele aldığımızda, kurduğu kadın imgelemi için, çağdaşı kadın hareketinin gerisinde kalsa da, özgürlük emareleri barındırdığını söyleyebiliriz. Masaldan ütopyaya doğru kadının toplumsal varlığı ve rolleri için özgürlük anlayışı bariz olarak genişler. Bu kurmaca ve karnavelesk dünyada kadın erkekle görece eşit muamelelerin tadına varır. Ayrıca, Bakhtin'in yaklaşımından yola çıkarak (2005) Rabelais'nin yarattığı argo ve grotesk biçemin kadını indirgeyen değil, mahremiyetin yıkılması yoluyla kadının özgürlük alanı içinde müesses nizamı yıkıcı bir işlevinin olduğu sonucuna da varılabilir. Yani, mahremiyetin yıkılması eril tahakküme karşıt olarak özgürlük alanını genişletici bir sonuca hizmet etmiş olabilir. Bununla birlikte Rabelais'nin karnavalesk toplumsal yergisine bir bütün olarak bakıldığında kadının çelişkili bir

konumda olduğu görülür. Özgürlüklere erişme yolundadır ama geçmişin gölgesi de peşini bırakmaz.

KAYNAKÇA

Bahrani, Z. (2018) *Babil'in Kadınları: Mezopotopya'da Toplumsal Cinsiyet ve Temsil*, çev. Çalcı, S., Kolektif Kitap, İstanbul.

Bakhtin, M. (2005) *Rabelais ve Dünyası*, çev. Öztek, Ç., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Benson, P. (2007) "Querelle des femmes (controversy on women)" Robin, D., Larsen, A. R. ve Levin, C. (der.) *Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France, and England* içinde, ABC-CLIO, Santa Barbara, 307-311.

Booth, W. C. (1982) "Freedom of interpretation: Bakhtin and the challenge of feminist criticism", *Critical Inquiry*, 9(1): 45-76.

Braudel, F. (2006) *Uygarlıkların Grameri*, çev. Kılıçbay, M. A., İmge, Ankara.

Casagrande, C. (2005) "Korunan kadın", Duby, G., Perrot, M. ve Klapisch-Zuper, C. (der.) *Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği (Cilt II)*, çev. Fethi, A. içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 75-105.

Eagleton, T. (2014) *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, çev. Özmakas, U., İletişim, İstanbul.

Freccero, C. (2001) "Queer Rabelais" Reeser, T. W. ve Gray, F. (der.) *Approaches to Teaching the Works of François Rabelais* içinde, Modern Language Association of America, New York, 182-191.

Graun, F. (1967) "Social utopias in the Middle Ages", *Past & Present*, 38: 3-19.

Gray, F. (2004) *Gender, Rhetoric, and Print Culture in French Renaissance Writing*, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.

Hodges, E. (2011) "Rabelais and feminism" Reeser, T. W. ve Gray, F. (der.) *Approaches to Teaching the Works of François Rabelais* içinde, Modern Language Association of America, New York, 174-181.

Holquist, M. (2005) "İngilizce baskıya önsöz" çev. Öztek, Ç., *Rabelais ve Dünyası* içinde, Ayrıntı, İstanbul, 15-26.

Hufton, O. (2005) "Kadınlar, iş ve aile" Duby, G., Perrot, M. ve Zemon, P. (der.) *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları (Cilt III)* çev. Fethi, A. içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 25-52.

Huizinga, J. (1987) *The Waning of the Middle Ages*, çev. Hopman, F., Penguin Books, New York.

Johns, A. (2017) "Feminizm ve ütopyacılık" Claeys, G. (der.) *Ütopya Edebiyatı*, çev. Demirsü, Z. içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 247-282.

Kelly, J. (1982) "Early feminist theory and the 'querelle des femmes', 1400-1789", *Chicago Journals*, 8(1): 4-28.

Kelly, J. der. (1984) *Women, History & Theory: The Essays of Joan Kelly*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Klapisch-Zuber, C. (2005) "Kadınları dahil etmek" Duby, G., Perrot, M. ve Klapisch-Zuper, C. (der.) *Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği (Cilt II)*, çev. Fethi, A. içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 11-19.

Kritzman, L. D. (1991) *The Rhetoric of Sexuality and the Literature of the French Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, doi:10.1017/CBO9780511627651.004.

Kundera, M. (2014) *Roman Sanatı*, çev. Bora, A., Can, İstanbul.

Margolis, N. (2007a) "Christine de Pizan" Robin, D., Larsen, A. R. ve Levin, C. (der.) *Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France, and England* içinde, ABC-CLIO, Santa Barbara, 293-296.

Margolis, N. (2007b) "Jeanne d'Arc" Robin, D., Larsen, A. R. ve Levin, C. (der.) *Encyclopedia of Women in the Renaissance: Italy, France, and England* içinde, ABC-CLIO, Santa Barbara, 191-192.

Michel, A. (1984) *Feminizm*, çev. Tekeli, Ş., Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul.

Rabelais, F. (tarihsiz) *The Works of François Rabelais (Books 1-5)*, çev. Urquart, T. ve Motteux, P. A., Published for Trade, Londra, [Adobe Acrobat Reader sürümü]. https://archive.org/details/works-completelyt00rabeuoft, erişim tarihi: 17 Ağustos 2017.

Rabelais, F. (2012) *Pantagruel,* çev. Uzma, B., Everest, İstanbul.

Rabelais, F. (2014) *Gargantua*, çev. Eyüboğlu, S., Erhat, A. ve Günyol, V., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Sanders, B. (2001) *Kahkahanın Zaferi: Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, çev. Atakay, K., Ayrıntı, İstanbul.

Sonnet, M. (2005) "Bir kızı eğitmek" Duby, G., Perrot, M. ve Zemon, P (der.) *Kadınların Tarihi: Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları (Cilt III)*, çev. Fethi, A. içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 101-127.

Vecchio, S. (2005) "İyi karı" Duby, G., Perrot, M. ve Klapisch-Zuper, C. (der.) F*Kadınların Tarihi: Ortaçağ'ın Sessizliği (Cilt II)*, çev. Fethi, A. içinde, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 106-133.

Williams, G. (1994) *A Dictionary of Sexual Language and Imagery in Shakespearean and Stuart Literature (Vol. A-F)*, The Athlone Press, Londra.

Abstracts (İngilizce özetler)

From military discipline to "controlled liberalization": September 12 restoration and its projection in debates on education

GÜVEN GÜRKAN ÖZTAN

This study claims that the September 12 restoration project was framed between 1980 and 1983 but went beyond that period as it continued with the involvement of new constituents notwithstanding the actors that lead the project changed in the period of Özal governments. However, this study does not also dismiss the change within continuity and suggests that the dominant feature of the ideological alliance of the interim regime was right-wing Kemalizm and its primary mechanism military discipline while the new-right's ideological position and "controlled liberalization" became prominent in ANAP era. My intention is to trace the corporatist restoration project lead by junta cadres and nationalist-conservative groups acting together with the former as well as its reflections in their visions of culture and education. I also look for the traces of this project during Özal governments. This article focuses on policies and discourses targeting teachers, the significance assigned to religious education, and the first phases of neoliberal transformation of education. In order to follow the multi-layered character of this process, I will handle a wide range of political documents that include parliamentary minutes, the relevant declarations of prominent actors of that period such Kenan Evren and the contemporary ministers of National Education, legislative regulations, government programs, and records of education councils.

Keywords: Restoration, national education, controlled liberalization, national identity, neoliberalism.

*

"An ideal family" formation after 12th September 1980 Coup

ELİF ÇAĞLI KAYNAK

1980 coup is not only limited to change the political order in Turkey's history, but also it appears as a movement that brings ideological transformation in social, economic and cultural senses. The neoliberalism and neoconservatism alliance, which has been synthesized with local elements in accordance with global dynamics, has reached its goal to a great extent and has been the breaking point of the movement that has stretched to date. In this process, ideological hegemony was established in the private sphere especially over the "family" as well as its functions in the public domain. In this context, we aim to answer the question of how the "ideal family" was constructed within the framework of different policies in this period. To reach this aim, texts of the official ideology like political parties' texts, manifests and reports of the congress as well as examples of popular journals are also included. This article is important in view of underlining continuity and to show differentiations in the frame of the practices of power that changes structure within this period. When the historical background is taken into consideration, the analysis of the formation of the family shaped by neoliberal neoconservatist thought structure will form the basic framework.

Keywords: Neoliberalism, neoconservatism, family.

*

You can have my body, but never my soul or it is your body that matters, not your soul

ARUS YUMUL

Unlike the classical Yeşilçam melodramas, *Shame* (1972) is one of the rare films where the leading woman is a victim of rape, and not of vicious slander. By imputing "shame" to the victim, and thus preventing her from leading a "respectable" life, the patriarchal order constructs the raped woman as a "fallen woman". This irrevocable fallenness ends in her death which restores the shaken order of patriarchy. *Shame* makes it clear that one of the most used clichés of Yeşilçam melodramas, "you can have my body, but never my soul" does not represent the reality of the melodramatic imagination. Even if *Shame* has diverged from melodramas in various ways, it remains true to the general rules and codes of classical melodramas when it comes to women, sexuality and chastity.

Keywords: Yeşilçam, melodrama, soul-body, fallen woman.

*

Intersections of tragic modernizations: Oğuz Atay and Dostoevsky

KAAN KURT

This article examines the assumed intertextuality between Oguz Atay and Dostoevsky with a special focus on *Dangerous Games* written by Atay. *Dangerous Games* is compared with various texts of Dostoevsky and these texts are studied in close reading. Also, intertextual dimension of *Dangerous Games* is comprehensively evaluated in relation with works of Dostoevsky. The main patterns that Oguz Atay transforms in his book related to Dostoevsky and the ways of transformation under a intertextual plane are explained. In addition, the reason behind choosing these particular patterns and the meaning of the transformation is mentioned. The determinative factors and possible reasons behind the similarities and differences between Atay and Dostoevsky are addressed. Besides, the effects of the relationship between Turkish and Russian modernization processes, crises on the similarities and differences are focused. As a literary genre; tragedy, tragical character, tragical components and tragical conscious are examined, on the one hand, in relation with different modernization paths of these societies and common patterns in both authors' texts on the other hand.

Keywords: Oguz Atay, Dostoevsky, intertextuality, tragedy, modernization.

*

A carnivalesque existence: Women in the social satire of Rabelais

ESRA ARAS

François Rabelais is a significant figure in world literature and Renaissance thought. He is both a witness and an architect of the transition from the Middle Ages to the Renaissance humanism. Being in a dialectic relation with the resistance of the past and the pressure of the new age, he comes up with impressive ideas and proposals for the social order he is a part of. His vision is freedom. His method is humor. He reacts against the formal world views of the day with humor. The carnivalesque aura in his social satire is the cause of his uniqueness. What if the women are in question? This study discusses Rabelais' social satire in daily life and intellectual domain and questions how he places the woman within this context. Rabelais sets up a utopian world where anybody can do whatever they like: "Abbey of Theleme". Woman is not completely freed from the traces of patriarchal mindset on the road to and in the flow of daily life in this ideal world. She has a problem of entering Rabelais' world but once she can she may enjoy equal treatments with men in an atmosphere of carnivalesque freedom.

Keywords: Rabelais, social satire, utopia, woman, carnivalesque, Renaissance humanism.

Toplum ve Bilim

141

Irmak-Karabaşoğlu-Dayanç Yazarlarının unuttuğu metinler **Armağan** Geleceği ertelemek: Asım Bezirci'nin mirası **Gürel** İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu **Belge** Tanpınar **Türk** Giorgio Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini sürmek **Göktürk** Ortodoks kadınların gözünden gurbetliğe bakış **Savaşkan** 2000 sonrası Türkiye'sinde yerel yönetimler reform süreci **Can** 1980 sonrası toplumsal hareket olarak tutuklu aileleri **Coşkun** Fuhşa giden yolda kâğıtsız göçmen kadınlar **Develi** Siber ırkçı söylemde Türk imgesi ve tarihsel revizyonizm

142

Akçaoğlu - Wacquant Bourdieu'de eylem ve sembolik iktidar **Mercan** Profesyonel suçlunun oluşumunda duygulanımlar ve eğilimler **Özsan** Çıraklık hakkındaki mit ve anlam haritaları **Fırat** Mülkiyet ve müşterek: Göllüce'de toprak mücadelesi **Ocak** Gezi'nin belgeselleri nasıl yapılabilir? Veritabanı belgeseli

143

Beşpınar - Beşpınar Orta üst sınıf laik ve muhafazakârları babalık deneyimleri **Antik** Kürtaj ve maduniyet: Dört kadının öyküsü **Depeli** Temiz düşünce, pis imge: "Bakışımız hâlâ var"ken... **Bilginer** Direniş siyaseti: Direnme hakkı ve siyasal direniş **Özşeker** Ötekileştirme mekanizmasının kurulumunda marjinallik ve azlık **Soysal** Çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulma imkânı **Arar** Komplo zihniyetinin dilsel stratejileri Çoban Doğanın metalaştırılması

144

Ansal-Ekinci-Kaşdoğan Bilim, Teknoloji ve Toplum Çalışmaları'na bir giriş **Yetişkin** Bir başka laboratuvar: B(ağ)-sal kürasyon **Karakaş** Toplumsal hareketler, ağlar ve beden **Erol** Feminist Bilim ve Teknoloji Çalışmaları **Alkan** BTÇ'de alt-yapılar: GAP'ın kara kutusu **Kayaalp-Arslan** Beklenen İstanbul Depremi ve uzmanlar antropolojisi **Ergin** Öjeni ve 21. yüzyıl genetik bilimleri **Mutlu** Yurtdışında yasaklı biyoteknolojilerle çare arayışları **Kaşdoğan** "Yaşamın ekonomi-politiği" üzerine bir düşünce deneyi **Ansal-Yıldırım** Sanayi 4.0 ve işgücü: Kadınlar için bir fırsat olabilir mi? **Narin** Çevrimiçi kapitalizm olabilir mi? **Beşikçi** Tarihyazımında hatırat ve günlükler nasıl kullanılmalı?

145

Günay-Erkol İllet, zillet, erkeklik **Cengiz-Küçükural** Bir tartışma pratiği olarak erkeklik **Topçu** Varsayılan aile kıskacında babalık **Açıkalın-Kineşçi** Bakıcı Erkeklik: Karaman'da güvercin yetiştiricileri **Selek** Şiddetin öznesini kurmak **Öztürk** Risk toplumunda erkeklik ve şiddet **Atılgan** Erkeklerin öldürme hakkı **Cankurtaran** Şiddet faili erkeklerle feminist bir çalışma denemesi **Sezen** *Tecârib-i Hayat*'ta yeni bir erkeklik imkânı **Damak** Erkekliğin yitiminden queerin bitimine **Atik** *Körburun* romanında çatışan erkeklik temsilleri **Boralıoğlu** Vasat bir erkeklik hali olarak Hilmi Aydın **Şakacı** Baba yarası, ana yarısı... **Korat** Yazarın nötr cinsiyeti **Topcu** Erkeklik Çalışmaları kaynakçası

146

Parlak-Tangün Komplo teorileri ve kanaat teknisyenlerinin rolü **Yücebaş** Siyaset ve kültürde yerli ama hep eksik samimiyet **Söğütlü** Castoriadis'te yaderklik, özerklik ve siyaset **Yonucu** Şehir, egemenlik ve çatışma mekânları **Aslan** Akışkan örgütlenme ve turist bakışları **Şumnu** 20. yüzyıl düşüncesinde ev/evsizlik halleri **Atuk** Bahailerin Akka Sürgünü (1868) **Soyudaoğan** Bir timar, bir ömür: Divane Müslüm'ün trajikomik hikâyesi **Özcan** Anderson'un rüzgârı

147

Baykan Popülizm, personalizm, patronaj **Akçay** Türkiye'de neoliberal popülizm, otoriterleşme ve kriz **Barkot** 21. yüzyılda toplumsal hafızanın sağ popülist temsili **Atılgan** Pragmatizmin sınırlarında hukuk yaratmak **Tan** Türkiye'de sağ popülizm ve kadın **Dinçer** ABD'de toplu pazarlık kurumunun yapısal dönüşümü **Karaçimen** Kadınlara yönelik bankacılık faaliyetlerinin yaygınlaşması **Ünlü** Arendt ve Marx'la siyasal bir emek kategorisine doğru

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002